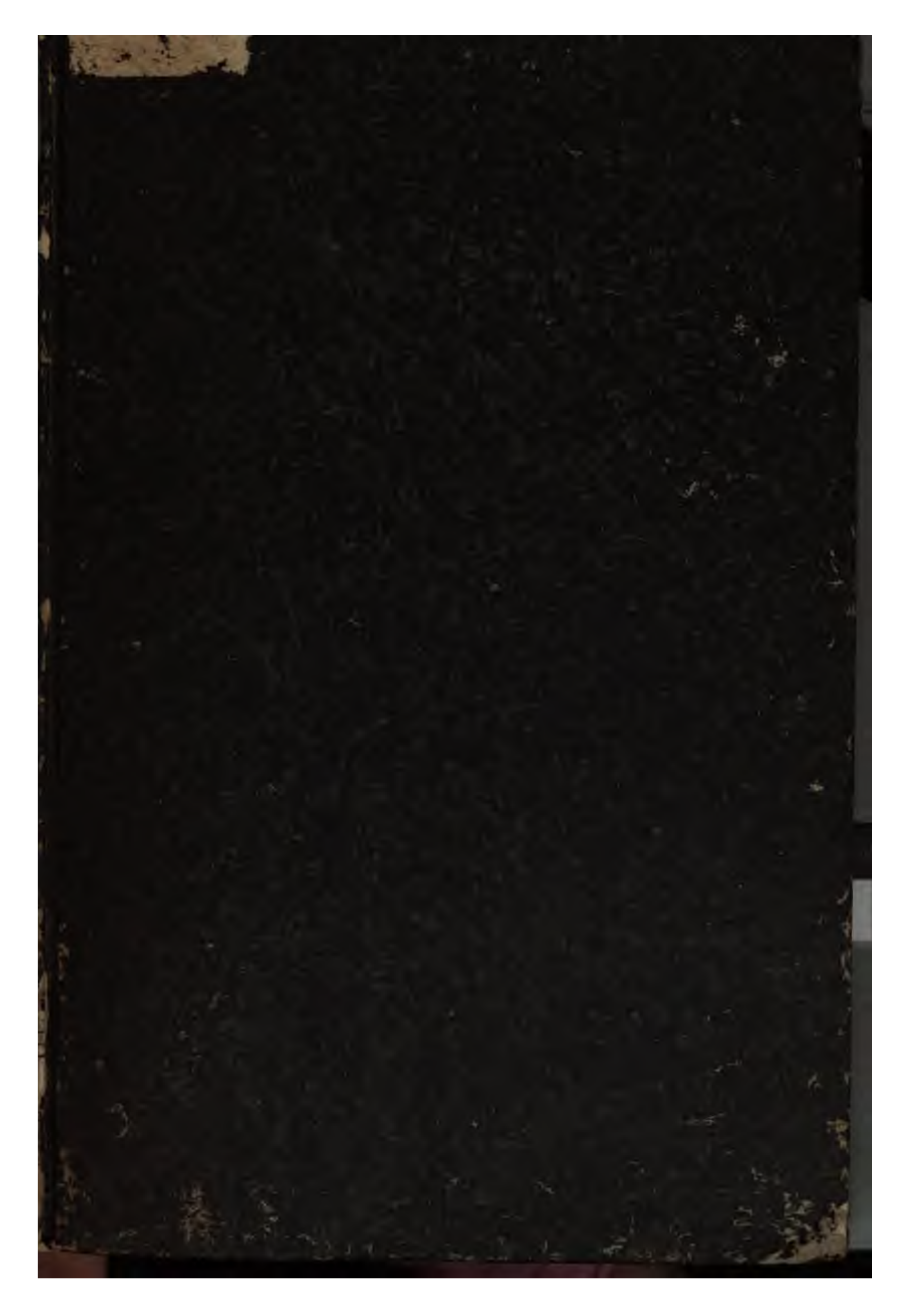
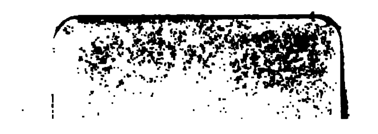


יהוה


INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII
Ps. CXIX 169.
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια εστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ







Johannes Scotus Erigena

und die

Wissenschaft seiner Zeit.

Mit

allgemeinen Entwicklungen der Hauptwahrheiten auf dem Gebiete der Philosophie und Religion, und Grundzügen zu einer Geschichte der speculativen Theologie.

Von

Dr. Franz Anton Staudenmaier,

öffentlichem ordentlichem Professor der Theologie an der katholischen Fakultät zu Gießen.

Erster Theil.

Frankfurt am Main,

in der Andreäischen Buchhandlung.

1834.



Seiner Excellenz

dem

Hochgebornen Grafen

Alois von Rechberg und rothen Löwen,

Königl. Baierischem Staatsminister, mehrerer Orden Grosskreuz x. x.

dem

Beschützer meiner frühern Studien,

aus

tiefster Verehrung und innigster Dankbarkeit

gewidmet

von

dem Verfasser.

Vorrede.

Ich übergebe hiemit dem Publikum den ersten Band [1]) eines Werkes, an dem ich längere Zeit mit Liebe gearbeitet habe. Die große Bedeutung, die Johannes Scotus Erigena für die speculative Theologie, deren Vater er ist, hat, war für mich eine Hauptbestimmung, ihm mehr Aufmerksamkeit und Fleiß zu schenken, als es bei Monographien gewöhnlich geschieht. Dieß muß aus der Art und Weise hervorgehen, wie ich sein besonderes philosophisch-theologisches System mit dem Allgemeinen und Ganzen der europäisch-christlichen Bildung zusam-

---

1) Der zweite und zugleich letzte wird bald nachfolgen.

menhielt, und eines aus dem andern erklärte. Auch auf die alte Philosophie, namentlich die des Plato und Aristoteles, mußte gehörig Rücksicht genommen werden. Wie es daher einerseits, die Theologie und ihre Entwicklung betreffend, nicht leicht eine bedeutende Erscheinung von Christus an bis auf die Gegenwart herab gibt, die von uns nicht berührt worden wäre; so hoffen wir, die Philosophie betreffend, andrerseits auch, von Plato und Aristoteles herab bis auf Schelling und Hegel, nichts Wesentliches in der Entwicklung ausgelassen zu haben. Dadurch suchten wir unserer Schrift jenen allgemeinen Charakter zu verleihen, durch den sie vor der Hand die fühlbare Lücke einer Geschichte der speculativen Theologie in etwas ersetzen möchte, der wir noch immer entgegensehen. Uebrigens bin ich weit entfernt zu glauben, dafür schon hinlänglich Genügendes geleistet zu haben. Nur als Versuch gebe ich mein Buch dießfalls hin. Dahin zielen einige Abschnitte des ersten Bandes ganz besonders, wie der II. über den Ursprung der abendländischen Litteratur und ihren Fortgang bis auf die Zeiten des Erigena; der IV. über den Ursprung der speculativen Theologie und ihrem Fortgange bis auf Erigena; der V. über das Wesen der speculativen Theologie; der VI. über Scholastik

und Mystik, und selbst der I. über das Wesen der Monographie, weil neben Anderm auch das Verhältniß ausgemittelt ist, in welchem der Einzelne zur allgemeinen Kirche in Beziehung auf die Entwicklung der christlichen Wahrheit steht. Der zweite Theil unserer Schrift enthält das System des Erigena selbst, aber in der Weise, daß das Verhältniß desselben so in Beziehung auf das Allgemeine hervorgehoben wird, wie wir es schon bezeichnet haben. Dadurch wird unserm Erigena kein Eintrag gethan, vielmehr wird er uns nur um so näher gebracht, je mehr wir sehen, daß in seinem Geiste Weltideen geschlummert haben, daß er somit zu aller Zeit und zu aller Bildung in Theologie und Philosophie das lebendigste Verhältniß gehabt habe und noch habe.

Gegen die Vorwürfe des Rationalismus und Pantheismus, welchen sein System da und dort ausgesetzt worden ist, kann nur die offene Darlegung seiner Lehre selbst ihn schützen. Die kirchliche Censur aber betreffend, die lange nach seinem Tode auf eine sehr zufällige Weise einigen Ausdrücken widerfuhr, wird sich zeigen, daß hiebei Mißverständnisse obwalteten, und daß sie sich auf Erigena eigentlich gar nicht beziehen konnte.

So überreichen wir der theologischen und philosophischen Welt unsere Arbeit in der Hoffnung, unser Streben für Wahrheit, und die christliche insbesondere, werde nicht verkannt werden.

Gießen am Tage des Evangelisten Johannes 1833.

Dr. Staudenmaier.

Inhalt.



I.

Die Bedeutung der Monographie im Allgemeinen und der gegenwärtigen im Besondern.

Man hat sich in unserer Zeit mehr als in jeder andern den Monographien zugewendet, und wir verdanken diesem Streben manches Werk, das sich durch großen Fleiß, so wie durch geistige Haltung und innere Vollendung auszeichnet. Für den Theil der historischen Theologie, zu dem auch eine Bearbeitung des Systems von Erigena gerechnet werden muß, nenne ich hier die schätzbaren Bemühungen eines Neander, Schlosser, Ullmann, Möhler und Liebner. An ihre Darstellungen will die meinige bescheiden und freundlich sich anschließen.

Indem ich aber im Begriffe stehe, meine Bearbeitung des Systems von Erigena öffentlich vorzulegen, liegt es mir ob, vorerst die Ideen zu nennen, von welchen ich mich in der wirklichen Darstellung überall habe leiten lassen. Diese Ideen können nur jene seyn, die jeder Monographie zu Grunde liegen müssen, ohne welche daher jedes wissenschaftliche Beginnen in Nichts versinkt. Somit hätte ich jetzt für meine Zwecke die Idee und die Bedeutung der Monographie im Allgemeinen zu entwickeln, und in dieser Entwickelung die Maaßstäbe zu suchen, die an meine Arbeit und jede ihr ähnliche anzulegen sind.

So wie im Universum das Einzelne vom Ganzen getragen wird, so kann auch das Einzelne nur im Ganzen seine Bedeutung haben. Dies gilt vom Leben in der geistigen Welt eben so gut als vom Leben der Natur. Die Geschichte des geistigen Seins und Wirkens eines Individuums kann also nur gedeutet

werden, wenn man sie im Verhältnisse zur Geschichte der Menschheit begreift. Hier gilt es zwar gleich viel, ob die Bewegung des Einzelnen eine rein geistige ist, Wissenschaft und Kunst, oder ob sie in großen und erfolgreichen Thaten bestehe. Für die nähere Bestimmung muß aber dennoch unterschieden werden.

Geschichte an sich und in ihrem innersten Wesen ist das mit Bewußtsein und Freiheit unter der Leitung des göttlichen Willens sich entwickelnde Leben der Menschheit. Die Geschichte hat somit zwei Factoren, die menschliche sich selbst bewußte Freiheit und den heiligen über der Welt stehenden und diese lenkenden Willen der Gottheit. Der Wille der Gottheit aber, wie er sich in allen Offenbarungen ausspricht, ist Wiedervereinigung des abgefallenen Geschlechtes mit ihm, und diese Wiedervereinigung ist die Verklärung der Menschheit. Nur so gefaßt kommt der Geschichte eine höhere Idee und durch diese eine geistige Einheit zu. Und nun erst ist auch eine geistige Betrachtung der Weltgeschichte möglich, die ohne den übersinnlichen Standpunkt und ohne das religiöse Princip ein ewig ungelöstes Räthsel bleibt [1]).

---

1) Der Begriff der Geschichte ist schon sehr verschieden bestimmt worden, obschon mehrere Ansichten derselben bei einer höhern Ausgleichung eine engere Verwandtschaft zeigen. Folgende Definitionen mögen hier an ihrem Orte sein: «Sie (Geschichte) ist eine gelehrte und pragmatische Darstellung der Veränderungen der Dinge, die sich in der Zeit zugetragen haben.» Feßmaier, Grundriß der histor. Hülfswissenschaften. Landshut 1802. S. 1. «Die Wiederherstellung des ganzen Menschengeschlechtes zu dem verlorenen göttlichen Ebenbilde nach dem Stufengange der Gnade in den verschiedenen Weltaltern, von der anfangenden Offenbarung bis zum Mittelpunkte der Rettung und der Liebe, und von diesem bis zur letzten Vollendung, historisch zu entwickeln, bildet den Gegenstand für die Philosophie der Geschichte.» Friedr. Schlegel in der Philosophie der Gesch. I. Bd. S. X. «Geschichte ist eine göttliche Epopee.» Derselbe im Athenäum I. 2, S. 91. «Geschichte ist die absolute Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit.» Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. 2. Ausgabe, 211—236: «Da Gott die absolute Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit ist, diese aber nur in der Geschichte im Ganzen, nicht im Einzelnen ausgedrückt sein kann: so ist auch nur die Geschichte im Ganzen — und auch

Es ist also das Leben der Menschheit, was die Geschichte bildet. Die Menschheit ist ein großes organisches Ganze und wir fassen sie ihrer Idee nach in Einer Anschauung auf. Dieses Ganze besteht aber aus unendlich vielen einzelnen Theilen, aus Individuen, die zusammen die Menschheit ausmachen, im gemeinsamen organischen Leben nämlich, denn für sich allein betrachtet und ohne die Anschauung des Ganzen erreichen die Individuen nie die Idee der Menschheit. Die Menschheit läßt daher eine zweifache Ansicht zu, einmal in so fern sie als ein Ganzes erscheint, und dann in so fern sie an die Individuen, die sie umschließt, abgegeben wird. Beide Anschauungen müssen sich aber zu Einer vereinigen, wenn wir das Leben in seinem wahren Wesen begreifen wollen.

Die Menschheit evolvirt sich nach dem Princip ihrer Entwickelung, welches das religiöse ist, in einem steten Progressus als organische Einheit. Das Princip, nach welchem sie sich entwickelt, ist als das religiöse ein inneres und muß als die höchste Aufgabe des Lebens ausgesprochen werden, welche Bestimmung sowohl fürs Allgemeine als fürs Besondere seine Anwendung findet. In diesem allgemeinen Entwickelungsprocesse ist von selbst das Individuum begriffen, und seinem besondern Leben die Richtung angewiesen, die es frei und bewußt zu verfolgen hat. Und indem so die geistigen Kräfte, die in der Menschheit sich regen, harmonisch zusammenwirken, sich gegenseitig durchdringen und bestimmen, sich binden und halten, gestalten sie, indem sie sich alle nach dem allgemein gebietenden Princip entfalten, das Leben mit seinen mannigfaltigen Erscheinungen. Die genannte Entfal-

---

diese nur eine successiv sich entwickelnde Offenbarung Gottes.» Derselbe — Philosophie und Religion, S. 63. «Das geschichtliche Universum enthält, wie das räumliche, die Totalität aller Gegensätze in sich, und über derselben die Indifferenz und den Urquell aller, die regierende Gottheit.» J. J. Wagner im System der Idealphilosophie. S. 97. Wahre Ansicht von der Geschichte ist nur auf dem christlichen Standpunkte möglich; auf dem man eben sowohl den persönlichen und heiligen Gott, als die persönliche und freie Würde des Menschen anerkennt.

tung wird aber bei ununterbrochener Fortbildung gewisse Producte zu Tage fördern, aus denen wir schließen können, daß das, was lange Zeit Gegenstand des allgemeinen Strebens, mit mehr oder weniger Bewußtsein war, nun wirklich erstrebt ist.

Ein solcher Zeitpunkt ist der Schluß einer vergangenen und der Anfang einer neuen Periode. Ein Zeitraum also, in welchem ein festes Streben der Menschheit nach einem gewissen geistigen Ziele hin seinen Gegenstand wirklich erreicht, bildet in der Geschichte eine Periode. In das Leben einer solchen Periode fühlen sich aber die Meisten so hineingezogen, daß sie zum allgemeinen Zwecke mitwirken, ohne zu wissen, was und wie sie beitragen zu dem, was erstrebt werden soll; nicht einmal von dem haben sie ein Bewußtsein, was die Zeit aus ihrem Schooße ausgebären will. Wenn aber die Meisten, die da leben, diesem Gange der Welt gehorsam sich fügen, so sind es die Wenigen, die das Ganze leiten und ihm seine Bestimmung geben. Ohne sie würde das allgemeine Leben seine durch das Princip angewiesene Richtung verlieren. In den Wenigen nur erhält sich das stete Bewußtsein der Entwickelung des großen Ganzen, und sie kennen klar die geistigen Bedürfnisse der sich selbst nicht begreifenden Zeit. Das Erscheinen solcher historischen Personen ist darum in der Weltgeschichte von der größten Wichtigkeit. Ihr Auftritt ist aber verschieden. Mitten in einer Periode kann er Statt finden, und dann haben sie die Bestimmung, die Entwickelung und Fortbildung bis zum Abschlusse ihres Zeitraumes hin dadurch zu befördern, daß sie ihre Zeitgenossen zu neuem und zu lebendigem Bewußtsein dessen bringen, was sein soll und von ihnen gefordert wird. Diese geistige Weckung und Wiederbelebung kann entweder einen ruhigen Gang nehmen, oder sie kann einen plötzlichen Wechsel und eine völlige Umkehrung der alten Verhältnisse verursachen. In jedem Falle entsteht aber dadurch in der Geschichte das, was wir Epoche nennen. Das Auftreten eines solchen Individuums kann aber auch in eine Zeit fallen, in der eine Periode zu ihrem Abschlusse hineilt und es ist sodann sein Beruf der, jenen Abschluß zu beschleunigen und eine neue Zeit zu schaffen. Woran Millionen Jahrhunderte

lang gearbeitet, das erscheint einem solchen Individuum als Vorbereitung zu dem, was sein kräftiger Geist im Plane der göttlichen Weltregierung erzeugen soll; dieses Bewußtsein von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft spricht er aus, versammelt um sich lebendige Kräfte, vereinigt sie zu Einer gewaltigen Kraft, die nun das vollbringt, was in der Idee seines Geistes lebt. So gestaltet sich das Leben des Einzelnen gewissermaßen zum Leben des Ganzen, das Individuum, jedoch mit dem Geiste des Ganzen erfüllt, tritt in den Vordergrund, sein kräftig ausgesprochener Wille ist Gesetz für die Uebrigen, er wird Quelle und Anfangspunkt neuer Verhältnisse und das Centrum aller geistigen Bewegungen. Um also über Zeiten, in welchen Personen dieser Art und Ordnung erscheinen, daß sie das allgemeine Leben in ihr eigenes aufnehmen und jenes in dieses verwandeln, eine klare Anschauung zu erhalten, ist es nothwendig, solche einzelne hohe Erscheinungen bis in die untersten Tiefen ihrer Natur hinab zu erforschen, und von da aus in ihrem allseitigen Streben und Wirken zu verfolgen. Ist man über sie einmal klar geworden, so steht man mit ihnen im Mittelpunkte des allgemeinen Lebens, in welchem die erhellenden Strahlen, so wie sie aus ihm ausgehen in das Leben, so ewig in ihn zurückfließen aus demselben. Wie daher eine solche einzelne Erscheinung, wenn sie nur groß genug ist, an die Stelle der Gesammterscheinungen tritt; so wird auch die Monographie zur Geschichte der Zeit, tritt in ihre Rechte und übernimmt ihre Verpflichtungen.

Aus dem bisher Gesagten muß nun die Bedeutung und der Werth einer Monographie hervorgehen, die immerhin sehr hoch gestellt werden muß, wenn der Gegenstand derselben eine große Persönlichkeit ist, in der das höchste und auf ein Ewiges gerichtete Streben zur Erscheinung kommt. Eine klare Ansicht vom allgemeinen Leben aber, eine deutliche Vorstellung von dem, was für dasselbe die letzte Aufgabe ist, muß vorangehen, ehe die einzelne große Erscheinung gewürdiget werden kann. Ist diese Ansicht gewonnen, so muß die Zeit, in der das Individuum auftritt, nach all ihren Richtungen erforscht und erkannt werden, denn dann wird uns ihr geistiges Bedürfniß gerade nach

der und keiner andern Persönlichkeit lebendig vor die Augen treten, die ihr im ewigen Rathe der Gottheit auch gegeben wird zur Vernichtung alter und zur Herstellung neuer Verhältnisse. Ist diese Ansicht gewonnen, erst dann möge die einzelne hohe Erscheinung Gegenstand einer vielseitigen Betrachtung werden. Diese Betrachtung muß aber vor Allem dahin streben, der Idee sich zu bemächtigen, die der Mittelpunkt des geistigen Lebens eines großen Mannes war. Haben wir diese Idee des Lebens einmal ergriffen, so ist uns mit ihr das Licht aufgegangen, das Alles erhellet, was uns bisher in ihm noch dunkel war. Diese Idee ist aber nur Eine, und in dieser Einen ist das gesammte Denken, Wollen, Streben und Wirken des Geistes aufzusuchen. Selbst das weniger Merkwürdige in einem solchen Leben gewinnt für uns Interesse, denn an einem großen Geiste hat Alles Bedeutung. Und dies eben ist keiner der geringsten Genüsse, die uns die Betrachtung der Weltbegebenheiten und der Entwickelungen des menschlichen Geistes gewährt, wenn wir sehen, wie auch unbedeutende Umstände, Regungen, Verhältnisse und Handlungen in einen großen Zusammenhang aufgenommen und in diesem Ursachen unendlicher Folgen für die gesammte Weltordnung werden. Unter dem Großen gibt es aber noch ein Größeres, und das ist jenes, das dem Höchsten selbst, der Religion, ewigen und göttlichen Verhältnissen am nächsten kommt, das diese in sich aufnimmt und überall herrschend macht. Nie darf daher aus dem Auge gelassen werden, was die Aufgabe des Lebens ist, was der menschliche Geist eigentlich als sein Letztes und Höchstes will und erstrebt. Dieses Geistige ist in der Geschichte das Innere, alles Andere ist das Aeußere. Beides aber muß sich mit einander zu Einem verbinden, und nur durch diese Vereinigung wird es dem Geschichtschreiber gelingen, ein großes historisches Bild zu entwerfen.

Dies ist die großartige Wirksamkeit des Individuums, die in der Monographie geschildert wird. Diese Thätigkeit kann sich eben so im Gebiete des Wissens, als im Gebiete des Handelns erweisen, oder, wie es oft auch der Fall ist, in beidem zugleich,

wenn schon nicht immer in dem einen mit eben der Kraft und mit eben dem Erfolge, wie in dem andern.

Was nun unsern Erigena betrifft, so war seine gesammte Thätigkeit bedeutungsvoll nur für das Wissen, denn sein ganzes Leben ging in der Wissenschaft auf, ohne daß es andere Spuren zurückgelassen hätte; somit sind wir mit ihm auf das rein geistige Gebiet versetzt, und es ist daher unsere Aufgabe, auch für diesen in sich abgeschlossenen Kreis des Geistes, worin er ein eigenes Leben und Bewegen in der Menschheit gewinnt, die Bedeutung des Individuums auszumitteln, ohne jedoch zu wiederholen, was im Allgemeinen darüber auch schon oben gesagt worden ist. Da Erigena eben so sehr Philosoph als Theolog war, so dürfen wir, was ohnehin nicht sein soll, wenn von der Geschichte des Geistes die Rede ist, Philosophie und Theologie nicht von einander trennen; sie gehören Einem und demselben Geiste an, fallen und erheben sich mit einander, und zwar mit innerer Nothwendigkeit. Ihre gemeinsame Geschichte ist die Geschichte des Geistes; und dieß gewiß in seinen edelsten, höchsten und wahrhaft göttlichen Bestrebungen. Und nun wollen wir es versuchen, einen Begriff der Monographie auch in dieser Beziehung aufzustellen.

Der Begriff der Monographie in dieser Hinsicht kann aber nur das Moment der Einen Idee des großen geistigen Lebens sein, in der Philosophie und Theologie, so weit sie beide gleicherweise auf das Erkennen gehen, zusammenfallen. So ist auch das Leben des Individuums, wenn seine Wirksamkeit so groß wie immer sein mag, doch nur ein Moment der Idee des allgemeinen Lebens der Menschheit, die im Ganzen realisirt werden soll. Die einzelnen Systeme des Wissens und Erkennens sind somit nur Momente der Einen Idee, nach der Alle streben. Diese Eine Idee ist die Idee der Wahrheit. Die Geschichte des Geistes ist somit eine Geschichte der Realisirung der Idee der Wahrheit in und durch ihre verschiedenen wesentlichen Momente. Was ist aber die Wahrheit? — Sie ist, sagt man, die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gedachten, des Subjectiven mit dem Objectiven, und in der That eine richtigere Erklärung kann von ihr nicht gegeben werden. Aber dennoch ist uns durch

diese Definition noch nicht vollkommenes Licht über ihr Wesen aufgegangen. Wir tragen in unserm nach Wahrheit ringenden Geist etwas Höheres als diese Definition uns gibt; durch die Wahrheit, die wir wollen, soll auch das Leben verklärt werden, weil sie nur das Wesentliche überhaupt im Sein der Dinge eben so als in der Erkenntniß der Dinge sein kann; wir suchen die Wahrheit im Leben und das Leben in der Wahrheit, also die lebendige Wahrheit. Diese aber ist in Gott. Von Wahrheit kann also nur die Rede sein, wenn zugleich von Gott die Rede ist, denn nur Er ist die Wahrheit im eigentlichen und höchsten Sinne. Der menschliche Geist hat somit nur Wahrheit in seiner Einheit mit dem göttlichen Geiste, und nur in dieser Einheit überzeugt er sich, daß die Erkenntniß, die er gewinnt, das Bewußtsein ihrer Wahrheit, Nothwendigkeit und Ewigkeit in sich schließt. Dieß ist aber so zu begreifen. Die ewige Gottheit, die für sich Persönlichkeit ist, deren inneres Wesen und Natur von uns aber nicht vollkommen begriffen werden kann, hat durch das Wort der Allmacht das Universum geschaffen. Die Ordnung, die im Universum durch das Ganze und Einzelne herrscht, ist ein Werk des göttlichen Verstandes. Durch den göttlichen Verstand ist das Universum ein göttliches System, und wir haben in unserm Geiste, der gleicherweise aus Gott ist, ohne gleichen Wesens mit Gott zu sein, wie die Natur, die Aufgabe, im Universum den göttlichen Verstand nach allen seinen Offenbarungen wieder zu finden. Die ganze Wahrheit, die im Universum, und die in unserm Geiste, ruht somit auf dem göttlichen Verstande und dem zugleich wenn schon noch nicht ganz vollkommen ausgesprochenen Willen, für den Geist nämlich, an den noch andere Offenbarungen ergehen können, als die aus der Natur. Nur sind auch diese höhern Offenbarungen wieder aus dem göttlichen Verstand und Willen, und das Unterscheidende liegt nur in der Art der Mittheilung und der Aufnahme. Und so ist die Wahrheit in Allem nur der göttliche Verstand und Wille, und Wahrheit suchen heißt eindringen in den göttlichen Verstand und Willen. In dieser Wahrheit sind uns die innersten und höchsten Beziehungen und Verhältnisse des universellen und ein=

zelnen Lebens gedeutet, und so ist alle Wahrheit nothwendig eine göttliche, d. h. aus Gott. [1]) Daß die Idee der realen Wahrheit zugleich auch und nothwendig die Idee des sittlichen Lebens sei, ist von selbst klar. Und hierin eben offenbart sich ganz besonders die Wahrheit des Geistes in der Einheit mit der Wahrheit im göttlichen Geiste als der ewigen Urwahrheit. In diesem Sinne kann auch gesagt werden, daß das Wahre das Wirkliche, und das Wirkliche das Wahre sei, wobei alle blos falsche Wirklichkeit ausgeschlossen wird, und nur in so fern etwas wirklich ist, als es wahr ist nach ewigen und göttlichen Gesetzen. Aber diese Wirklichkeit ist darum noch nicht Gott selbst; Gott ist vielmehr das heilige und ewige Princip, das aus freier Liebe mit dem höchsten Bewußtsein seiner Selbst und mit klarer Unterscheidung der Dinge von sich die wirkliche Welt geschaffen als etwas Anderes als er selbst ist. Sein ewiges Sein, Leben und Wirken in den Dingen ist nicht sein volles Sein und Leben auch für sich nach den innern Verhältnissen seiner Natur und seines Wesens. Er steht über der Welt als freie und von den Dingen nicht berührte Persönlichkeit. Wer also die Dinge erkennt, die der göttliche Verstand hervorbrachte, wer Einsicht hat in die Ordnung der Welt, hat darum die innere Gottheit noch nicht ergründet. Dieser Unterschied muß festgehalten werden; er ist der bleibende Grenzstein zwischen der reinen und wahren Gottes- und Weltlehre und zwischen dem Pantheismus, der die Gottheit mit der Welt nicht nur als etwas rein Immanentes vermengt, sondern die Welt selbst gänzlich zu Gott macht. [2])

---

1) Der heil. Augustinus sagt über diesen Punkt folgendes Merkwürdige: «Der vollkommenste Gedanke, der Gedanke an Gott nämlich, ist der gewisseste von allen, weil keiner sich so bleibend bei allem Wechsel verhält; er ist aber auch der wahrste von allen, weil er vorzugsweise und inniger mit der Fülle der Substantialität in Berührung kommt als alle andern.» — Es ist nicht schwer, die Beziehung dieser Worte zu den unsrigen aufzufinden.

2) Hier kann aufmerksam gemacht werden auf den Grundirrthum der Hegelschen Philosophie, der eben darin besteht, die Wirklichkeit, die

Darnach muß sich nun auch der Begriff der Wahrheit bestimmen lassen. Sie ist die Uebereinstimmung unsers vernünftigen Denkens mit dem Universum, dem Gegenstande; so fern sich aber in diesem, in welchem Natur und Geist gleich sehr eingeschlossen sind, der göttliche Verstand und Wille offenbaret, ist die reale Wahrheit auch die göttliche Wahrheit. So und nicht anders ist die Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes in und durch die Wahrheit zu begreifen. Diese Wahrheit ist aber auch zugleich das Leben, und im Gebiete der Freiheit, wo es sich als Ethos selbst erzeugen soll, die unendliche Aufgabe.

Die so gedeutete Wahrheit wird erweitert, wenn es der menschliche Geist unternimmt, in das innere Wesen der Gottheit selbst einzudringen. Aber hier müssen die Schranken, die dem Bewußtsein gesetzt sind, erkannt und geehrt, und das Gefundene als nicht völlig gelöstes Problem betrachtet werden. Dieses Streben in Einheit mit dem vorher genannten ist das der Phi-

---

die Wahrheit sei, mit Gott selbst, der die Wirklichkeit mit seinem ewigen Verstande hervorgebracht, verwechselt zu haben. Hätte Hegel die Ordnung der Welt, das Produkt des göttlichen Verstandes, den absoluten Geist genannt, und diesen vom göttlichen persönlichen Geiste noch unterschieden, ohne deßwegen zwei Absolute zu setzen: so würde er der Wahrheit näher gekommen sein; er würde es aber dann auch schwerer gefunden haben, das Göttliche in all seinen Beziehungen, den innern wie den äussern, als etwas schlechthin Begreifliches darzustellen, was dem menschlichen Geiste diesseits wohl nie gelingen wird, weil es an sich und der Natur der Sache nach nicht gelingen kann. Mehr noch ist Fichte zu loben, der unter der Weltordnung nicht etwas Unlebendiges verstand (wenn wir ihn nicht immer falsch beurtheilen wollen), sondern das lebendige Princip dieser Ordnung. Die volle Würdigung dieses Philisophen verspare ich hier noch aufs Weitere, wo denn hervorgehen soll, daß Fichte das Princip der Weltordnung — Gott, von der Ordnung der Dinge selbst unterschieden habe, und daß somit von ihm der reine Theismus gelehrt worden sei, dem es an nichts fehlte, als an der völligen wissenschaftlichen Durchbildung. Um auf die Gottheit nicht die menschliche Persönlichkeit in seinem Verstande übertragen zu müssen, läugnete er überhaupt die Persönlichkeit in Gott, so jedoch, daß er sie ihm in anderer und höherer Beziehung wieder beilegte. Die Wahrheit dieser Behauptung kann sich nur aus einer umfassenden Kritik seines Systems ergeben.

losophie. Jene Wahrheit kann aber auch erweitert und noch tiefer begründet werden durch göttliche Offenbarungen selbst, durch höhere als die im Universum ausgesprochenen; und in diese einzudringen, sie als innerste Wahrheit zu bezeichnen und zu behandeln, ist das Streben der christlichen Theologie. Beiderlei Bestrebungen können aber auch vereinigt werden; diese Vereinigung eben finden wir bei Erigena, der nicht weniger Philosoph als christlicher Theolog war. Um diesen ausgezeichneten Geist völlig begreifen zu können, müssen wir die Bedeutung des Individuums für die Philosophie sowohl als für die christliche Theologie zuvor entwickeln.

Als das Gemeinsame beider können wir den Zweck betreffend angeben: Erkennen der göttlichen Wahrheit, um durch sie zum göttlichen Leben vorzudringen (so weit die Wahrheit in ihren Theilen auf das Ethos sich bezieht). Das Gemeinsame ist aber verschieden nach den Wegen, auf welchen es gesucht wird. Und nicht allein der Weg ist es, wodurch sich Philosophie und Theologie unterscheiden; sondern durch den positiven Charakter, den das Christenthum hat, ist so manches Andere noch gegeben, was die Speculation in der Theologie von der rein philosophischen unterscheidet.

Wir beginnen die Betrachtung zuerst mit der Philosophie.

Der Zweck der Philosophie ist im Allgemeinen schon oben ausgesprochen worden und wird später bei der Würdigung der Philosophie des Erigena im Besondern noch mehr ausgesprochen werden. Hier ist vor Allem das Verhältniß auszumitteln, in dem der einzelne philosophirende Geist zur philosophirenden Menschheit steht, oder zur Philosophie in ihrem geschichtlichen Fortschreiten.

Die Philosophie ist der von Gott in die Welt ergossene freie und bewußte Geist der Menschheit. Seine ewige Bewegung ist seine ewige Entwickelung. Aus der Macht seiner freien Persönlichkeit erzeugt er eine Weltgeschichte, deren wahrer und lichter Inhalt er selbst ist auf den verschiedenen Stufen seiner Entwickelung. Denn das Bedeutungsvollste in der Geschichte der Welt ist das lebendige Ergreifen der Wahrheit oder das Leben

in der Wahrheit. Auf diese Weise fällt das philosophische Denken mit dem welthistorischen Handeln zusammen, und darin eben erkennen wir die rechte Einheit des Geistes und des Lebens. In der Philosophie selbst aber wird nur der Geist der Menschheit in seinem Fortschreiten von Seiten des wissenschaftlichen Erkennens betrachtet, und so unterscheidet sich die Geschichte der Philosophie von der allgemeinen Weltgeschichte, die vorzugsweise nur das Handeln der Menschheit in sich schließt.

Vor Allem ist daher ins Auge zu fassen der Geist. Wir müssen ihn aufgreifen in seiner Einheit, Wahrheit, Nothwendigkeit und Ewigkeit. Denn nur von diesen Seiten aus werden wir das Wesen des Geistes erkennen, von dem jene Seiten eben die wesentlichen Eigenschaften sind, abgesehen von dem, was er als denkender und wollender Geist an sich ist. Jene genannten Seiten stehen aber zu einander selbst in einem innern und wesentlichen Verhältnisse, nach welchem sie sich gegenseitig bedingen und bestimmen. Als der Eine Geist ist er der wahre, als der Eine und wahre der nothwendige, als der Eine, wahre und nothwendige der ewige. Alles dieß ist er zuletzt aber durch seine Einheit mit dem göttlichen Geiste. Durch seine Einheit mit diesem ist er aber nicht der göttliche selbst, denn was etwas selbst ist, mit dem braucht es nicht in Einheit zu stehen. [1]) Diese Einheit kommt ihm nur durch sein Geschaffensein nach dem Ebenbilde Gottes zu, das den Grundzug, das Princip und das Licht seines Wesens ausmacht. Dieser Eine, wahre, nothwendige Geist ist nun der Geist des Menschen im Allgemeinen, oder der Geist der Menschheit. Nicht als ob er in dieser Allgemeinheit persönlich sich vorfände, sondern weil er der ist, der in allen Personen vorhanden ist, und die freie und bewußte Person in jedem Individuum

---

1) Diese einerseits theistische und andererseits rein christliche Ansicht ist nicht zu verwechseln mit dem pantheistischen Satze: «daß der individuelle Geist des Menschen aufgehe im Geiste der Menschheit und daß dieser wesentlich der göttliche sei.» Wie sehr wir solcher Unphilosophie abhold seien, wird das Weitere zeigen.

ausmacht. So bildet er das Ganze und macht die Menschheit zu einer Totalität freier Personen. Und nur so weit der Menschheit dieser Charakter zukommt, kann auch von Menschheit überhaupt, von menschlichem Streben, von menschlicher Bestimmung, von Leben und Bewegung des Geistes nach gemeinsamen Gesetzen und nach gemeinsamem Ziele u. s. w. die Rede sein. Ohne die Menschheit und ihren Geist gäbe es keinen Menschen mit einem menschlichen Geist, so wenig es eine Menschheit ohne Menschen gäbe. Und so sind wir denn berechtiget von einem Geiste der Menschheit im Allgemeinen zu sprechen, dem ein Leben mit Bewußtsein, ein stetes Bewegen und Bilden und ein Schicksal zukommt.

In dieser Einheit angeschaut ist die Bildung und Entwicklung des Geistes als organisch zu begreifen, sofort aber auch das tiefere Bildungsgesetz aufzusuchen und zu ergründen, auf dem die Entwicklung beruht. Es ergibt sich aber nach einer kurzen Betrachtung, daß das Bildungsgesetz mit und in der Idee des Geistes ursprünglich und unmittelbar gegeben sei, daß folglich das Gesetz, nach dem der Geist sich entwickelt und bildet, im Sein und Wesen des Geistes selbst gegründet sei. [2]) Im Sein und

---

2) Es muß anerkannt werden, daß die Entwickelungsweise des Geistes von Hegel in der Wahrheit erkannt worden ist. Dieß ist auch eben jene Seite der Hegelschen Philosophie, die einen ewigen Charakter hat. Es ist falsch, wenn man glaubt, mit Einem Satze seien in dieser Philosophie auch alle zusammen angenommen, und zwar nothwendig angenommen, weil dieß eben durch die grose Consequenz gefordert werde. Allerdings ist das Denken in der Hegelschen Logik ein göttliches Denken; aber wer kann uns verhindern, es als blos menschliches zu betrachten? Die menschliche Logik ist nicht durchaus nothwendig, auch nicht die Metaphysik, und wir können sie gebrauchen, ohne deßwegen anzunehmen, daß, wenn wir denken, Gott durch uns denke, und zwar so durch uns denke, daß er ohne uns nicht denken würde. So groß aber einerseits diese Abnormität ist, so groß ist andererseits die andere, alle Speculation und Dialektik aus der Philosophie zu verbannen. So lange die Dinge Producte des göttlichen Verstandes sind, so lange wird es eine Speculation geben, und wenn es möglich wäre, die Ergebnisse der Hegelschen Speculation sammt und sonders für unsere Zeit zu vernichten, so würde es eben dadurch noth-

Wesen des Geistes ist es aber gegründet, daß dieser zu seinem ewigen Begriff komme, in seiner vollen Idee sich klar werde. Der Geist muß sich selbst im Denken verwirklichen und vollziehen. Nur so macht er sich in seiner Selbstständigkeit geltend. Daß es aber nicht blos das volle und klare Selbstbewußtsein ist, wohin er strebt, sondern daß er in seiner Selbstentwicklung auch die Wahrheit des Seins erkennen wolle, das ausser ihm ist, braucht kaum bemerkt zu werden; eben so wenig, daß die vollendete Wahrheit erst in Gott und mit ihm gefunden werde, der das Ziel alles Wissens und Erkennens ist. Wie nun dieß aber für jeden einzelnen philosophirenden Geist die ewige Aufgabe bleibt, so auch für den Geist der Menschheit im Allgemeinen, der sich selbst und die Dinge im Großen zu vermitteln hat. Wie nun diese Vermittlung geschehe, wie das Bewußtsein von seiner untersten Stufe an sich entwickle und zum selbstbewußten Geist verkläre, das zu zeigen liegt eben der Geschichte der Philosophie ob, oder die Geschichte der Philosophie ist vielmehr der sich vermittelnde und verklärende Geist der Menschheit selbst. Drei Stufen müssen wir in Absicht auf diese Vermittlung des Geistes als die wahren bezeichnen, die Stufe der Unmittelbarkeit, die der werdenden Vermittlung und die der vollendeten Vermittlung. Diese Stufen sind auch die Perioden der Geschichte der Philosophie, die sich im Kleinen selbst für das einzelne Individuum wiederholen. Wir bezeichnen sie auf folgende Weise:

I Periode. Das geistige Leben ist in seiner Unmittelbarkeit; die Einheit desselben ist sich in der noch bestehenden und noch nie aufgehobenen ursprünglichen Ungetheiltheit selbst verhüllt — bewußtlose Einheit.

II Periode. Die bewußtlose ursprüngliche Einheit wird aufgehoben; durch Reflexion und Abstraction werden die Theile des frühern Ganzen auseinandergehalten und für sich in der Be-

---

wendig werden, daß ein zweiter Hegel komme. Eine solche Freiheit in der Philosophie, die alle Nothwendigkeit des Denkens aufhebt, kann ich nicht begreifen, und ich fürchte, sie möchte zu dem Punkte hinführen, auf dem man alles wahren Wissens frei und ledig ist.

sonderheit fixirt und bestimmt; dadurch aber verlieren sie ihre höhere Wahrheit, die nur im Ganzen ist — durch den Verstand aufgehobener Einheit.

III Periode. Die durch Reflexion und Abstraction auseinander gerissenen Theile des einheitsvollen Ganzen können in diesem naturwidrigen Zustande nicht verharren. Der Geist sucht durch Dialektik und Speculation die Vermittlung zu erringen und Alles zur großen, nun frei und bewußt seienden Einheit zurückzuführen, die seine eigene Verklärung ist — bewußte und verklärte Einheit [1]).

Nun ist aber zu untersuchen, wie die genannte Entwickelung des menschlichen Geistes vor sich gehe und dieser sich selbst vollziehe. Hier sind wir auf das Individuum und seine große Bedeutung gekommen, denn jene Entwickelung und Selbstvollziehung geschieht eben durch das Individuum.

Die Untersuchung über das Wesen der Individualität wird immerhin eine der interessantesten, aber auch eine der schwierigsten bleiben; das letztere deßwegen, weil bei wirklichem Versuche einer wissenschaftlichen Durchführung so viele Wege sich eröffnen, die von der Wahrheit abführen können, da nur Einer der wahre sein kann; dann aber auch, weil selbst bei wahrer Entwicklung und Darstellung der Individuation doch immerhin nicht allen Mißdeutungen vorgebeugt werden kann [2]).

---

1) So geistvoll auch von Fr. Ast und Th. Rixner die Einleitung in die Geschichte der Philosophie behandelt worden ist, so wenig konnte ich ihnen doch beistimmen, daß der Perioden wesentlich viere seien. Das wirkliche Zurückgekehrtsein in die Einheit nach der ganzen Vollendung kann unserm Erdenleben nicht mehr angehören. Wir werden sehen, wie die letzte Periode wesentlich die christliche ist, und wie wir dennoch genöthigt sein werden, auch für das Christenthum dieselben drei Perioden festzusetzen, nur mit andern und weitern Bestimmungen.

2) Ich verweise hier auf meine in der Tübinger Quartalschrift Jahrg. 28, Seite 389—432 und 608—640 mitgetheilte Abhandlung über den Pragmatismus der Geistesgaben, wo ich es versuchte, das individuelle Princip von mehrern Seiten zu betrachten. Als ich später mit den Schriften des Leibnitz mich vertrauter machte, fand ich bei diesem

Die Individualität ist jene besondere Form, in welcher ein Leben mit all seinen Kräften, Vermögen und Thätigkeiten, nach einem eigenthümlichen Princip sich in sich selbst als Einheit beschließt und zur freien und bewußten Persönlichkeit gestaltet. Durch sie stellt sich der menschliche Geist mit eigener Kraft als Ganzes dem Ganzen gegenüber. Dieses Eigenthümliche der Natur eines jeden Menschen wird nicht im Leben erst erworben; es ist von Gott ursprünglich gegeben und darum etwas Ewiges. Die Individualität ist auch nichts Sinnliches; vielmehr ist sie etwas wahrhaft Geistiges und Heiliges ihrem Ursprunge und ihrer Natur nach, und bricht sich nur oftmals am Sinnlichen, um zum Selbstbewußtsein zu kommen, wie das Innere insgemein am Aeußern zum Bewußtsein erwacht. Jedem Geiste ist ein eigener Gedanke des Lebens eingeboren, dessen er bewußt wird, und den er realisiren muß in Zeit und Ewigkeit. Jedem Geiste steht somit ein ewiger Begriff bevor, entworfen im göttlichen Verstande, und lebendig eingesenkt dem Menschen zur allseitigen Entwicklung und Entfaltung. Die Wahrheit dieses Lebensverhältnisses ist erst im Christenthum völlig erkannt worden, wo die Menschennatur auch in dieser Hinsicht ihre höhere Weihe durch den göttlichen Geist erhielt. Dieser ewige Begriff des Lebens ist Mittelpunkt des Daseins jeder einzelnen Persönlichkeit. In ihm trägt jeder seine besondere Bestimmung, und um diese zu erreichen, sind ihm bestimmte geistige Gaben und Kräfte verliehen, und in diesen der wahre Beruf angewiesen. Deßwegen sagt voll tiefer Bedeutung der heil. Paulus: Es sind mancherlei Gaben, aber es ist nur Ein Geist; es sind mancherlei Aemter, aber es

---

Philosophen oft dieselben Ansichten, sowohl zu meiner Ueberraschung als zu meiner Freude. Diese Bemerkung wird nur deßwegen gemacht, damit Niemand sich versucht fühle zu glauben, das, was hier aus jener Abhandlung geborgt wird, sei von Leibnitz entlehnt. Eben so wenig habe ich mich an Steffens, diesen herrlichen Geist, gehalten, mit dem mich mein Lehrer und Freund Möhler bekannt machte, nachdem meine Abhandlung schon gedruckt war.

ist nur Ein Herr; es sind mancherlei Kräfte, aber es ist nur Ein Gott, der da wirket Alles in Allem [1]).

---

1) I. Cor. 12, 4—6. Daß dieser apostolische Ausspruch Allgemeinheit in Beziehung auf Zeit und Ort habe, und die Korinthische Gemeinde mit ihren vielen Gaben, worüber wohl Streit entstanden, dem heil. Paulus zunächst nur Veranlassung gab, die Lehre von den Geistesgaben Cap. 12—14 zu entwickeln, darüber finde ich auch bei Neander freundliche Beistimmung. In seinen Denkwürdigkeiten aus der Gesch. des Christenthums findet sich im I. Bde S. 402, 403 folgende treffliche Stelle: «Wir finden hier (in Justins Dial. c. Tryphon., der sich aber an diesem Orte an Paulus hält) diejenigen Geistesgaben, welche etwas sinnlich Auffallendes, ein Wunder in der Erscheinungswelt hervorbrachten, mit denen zusammengestellt, welche von keinen solchen auch dem sinnlichen Menschen auffallenden Wirkungen begleitet waren; denn nicht dieß sinnlich auffallende Wunder war, nach dem apostolischen Begriffe, wie dem Begriffe der ersten Kirche, das Wesentliche bei dem Charisma, sondern die innere unsichtbare Wirkung des göttlichen Geistes. Diese, ihrem Wesen nach immer dieselbe, etwas über die Natur und die natürliche Entwicklung der sich selbst überlassenen und auf sich selbst beschränkten Menschheit hinausliegendes, das Princip aller Wunder, äußert sich auf verschiedene Weise nach der verschiedenen Eigenthümlichkeit der von diesem göttlichen Geiste beseelten und geleiteten Menschennaturen und nach dem verschiedenen Bedürfnisse der verschiedenen Zeitalter der Kirche. Eine jede intellectuelle oder moralische vorherrschende Fähigkeit oder Richtung der menschlichen Natur, die von dem heil. Geiste durchdrungen, beseelt, gesteigert, zum Besten des Reiches Gottes geleitet wird, ist nach ihrem ursprünglichen Begriffe ein Charisma. Während es daher gewisse Gaben dieser Art gibt, welche nur für die erste Zeit erforderlich waren, sind andere nothwendig in dem Verhältnisse der menschlichen Natur zur Wirkung des Christenthums oder der Wirkung des göttlichen Geistes durch dasselbe gegründet und müssen sich daher durch alle Zeiten der Kirche fortpflanzen. Wann müssen z. B. nicht die Gnadengaben der Einsicht (συνεσις) und der Kraft (ἰσχυς) zum Besten der Kirche zusammenwirken? So lange es eine christliche Kirche gibt, muß es auch Charismata geben, weil die christliche Kirche ein todter Körper ist, ohne die beseelende Wirkung des durch Christus ihr verliehenen göttlichen Geistes und dieser in der menschlichen Natur und durch die menschliche Natur nur wirken kann in der Form menschlicher Eigenthümlichkeit. Wie wird doch erst durch das Christenthum menschliche Eigenthümlichkeit in ihren mannigfachen Abstufungen entwickelt und erhält durch dasselbe erst ihre

Der Beruf ist die lebendig hervorgetretene Gabe, und die Kraft ist der Beruf und die Gabe in ihrer ewigen Wirksamkeit im göttlichen Reiche. Als ein ganz eigenthümliches Wesen tritt jeder Mensch in die Welt ein, jede Geburt ist gleichsam eine neu an das Licht getretene Schöpfung. Denn wie im einzelnen bestimmten Menschen hat sich die menschliche Natur in keinem andern seines Geschlechtes gestaltet. Alles in ihm nimmt eine bestimmte Richtung, einen eigenthümlichen, bleibenden Charakter an, und daraus entwickelt sich nothwendig eine bestimmte Lust und Liebe, welche die herrschende Richtung und die eigenthümlich hervortretenden Bestrebungen zur prädominirenden Kraft erheben, die die andern Kräfte und Vermögen sich dienend macht und in ihrem Zuge führt. Dieses Eigenthümliche bildet zum gesammten geistigen Systeme, wie im Reiche der Töne den gemeinsamen Grundton. Die unzählbar verschiedenen Gestaltungen des Einen Menschengeistes würden wir schwerlich begreifen, wenn uns nicht die Natur mit ihren großen Analogien auch hier entgegenkommen

---

rechte Bedeutung und Würde: eigenthümliche Offenbarungs- und Erscheinungsform göttlichen Lebens! Wie sehr widerstreitet dem Geiste des Christenthums ein die freie Entwicklung der Eigenthümlichkeit beengender, unterdrückender Methodismus, das Streben nach Einförmigkeit und äusserlicher Einheit, Geisteszwang, der der Wirkung des göttlichen Geistes in der menschlichen Natur Maaß und Ziel setzen will! (Doch geht Neander hierin zu weit, wie auch aus andern seiner Schriften hervorgeht. Jene Freiheit ist nicht mehr die wahre christliche, der das göttliche Dogma als solches gleichgültig wird.) Fortschreitende Individualisirung, in ihrem ganzen Umfange immer klarer hervortretende Eigenthümlichkeit — Eigenthümlichkeit als Inbegriff einer ganzen Welt — ist Gesetz aller fortschreitenden Lebensentwicklung, aller Bildung — und jene kann nur bewirkt werden, und ist, wie die Geschichte gelehrt hat und immerfort lehrt, nur bewirkt worden durch das Christenthum.» Andere zum Theil sehr gute Bemerkungen kommen hierüber noch vor in Neanders allgemeiner Geschichte der christl. Religion und Kirche, in seinen kleinen Gelegenheitsschriften S. 1—40, 68—103; ferner in seiner Erklärung über seine Theilnahme an der evangel. Kirchenzeitung, und in verschiedenen Stellen seiner Monographien, wobei aber das Obige zu beachten ist.

würde. Wie in der Mathematik nach den Grundoperationen der Combination aus gegebenen Größen Complexionen gebildet werden, das wissen wir. Wenige Elemente reichen hin, Millionen von veränderten Ordnungen hervorzurufen, von denen keine der andern gleicht. Wenden wir diese combinatorischen Operationen, in denen doch nur das unlebendige Gesetz der Zahlen und Größen herrscht, auf die Natur an, wo nicht mechanisches Versetzen sich findet, sondern volles Leben und gemeinsame Lebensdurchdringung waltet, so werden wir die wunderbare Fülle der Naturproducte einigermaßen begreifen, von denen keines dem andern gleicht, wenn es auch von derselben Art und Gattung ist. Keine Form und keine Gestalt wird in ihr gefunden, die einer andern Form und einer andern Gestalt gleich käme in jeder Beziehung. Ohne die Natur mit dem freien Geiste in eine Gleichung bringen zu wollen, kann jene uns doch Symbol und Parabel für diesen sein. Und so begreifen wir, wie der Eine Menschengeist, wenn wir ihm auch nur wenige Vermögen beilegen, in Millionen von eigenthümlichen freien Gestaltungen hervortreten könne, noch mehr als im Reiche der Natur es der Fall ist, weil das Leben des Geistes unendlich tiefer und reicher ist, als die unfreie Schöpfung. Aber dieses Begreifen ist nur ein Ahnen, weil an dem Lebendigsten unter dem Lebendigen alle Maaßstäbe der Berechnung verloren gehen. So ist also der einzelne Mensch ein besonderes Menschenwesen, das nie war, nie ist und nie sein wird.

So sehr nun aber auch das Individuelle im menschlichen Geiste hervortreten muß, so sehr ist andrerseits doch wieder das Allgemeine desselben hervorzuheben als etwas, was nicht weniger wesentlich ist, und was den Geist zum Menschengeist macht, wodurch er Eins mit der Menschheit ist. In jedem Geiste wohnt der Geist der Menschheit, in jedem sind, neben dem eigenthümlichen individuellen Gepräge, noch die Urbilder des Menschengeistes; ohne dieß könnte er vom großen Ganzen weder ein Verständniß gewinnen, noch könnte er einwirken auf sein Geschlecht. Von diesen beiden Seiten hätten wir den Menschen nun aufzufassen, wenn wir den Einfluß begreifen wollen, den der einzelne

Geist auf die Entwicklung der Philosophie haben kann. Wenn wir nun zu diesem Ziele hinschreiten, so können wir, ohne vom wahren Zwecke abzukommen, das nähere und wesentliche Verhältniß zwischen der Persönlichkeit und dem Allgemeinen des Menschengeistes nicht weiter untersuchen, nur das ist erlaubt, die längst gewonnene Ueberzeugung anzudeuten; und diese ist keine andere, als: das Persönliche ist das Wahre und Ewige; also ist es nicht eine bestimmte Modification oder Affection des Allgemeinen, etwa einer allgemeinen Substanz, oder der bloße Moment eines absoluten Geistes, auch nicht der Lichtblick desselben; sondern für sich frei, wenn schon als Creatur nur bedingt selbstständig, nicht absolut, wie der persönliche Gott; auch nicht Eines Wesens mit diesem. In so fern stelle ich mich auf entschiedene Weise allem und jedem Spinozismus entgegen, dessen Formen verschieden sein können, und spreche mich dießfalls für jene viel tiefere und wahrere Philosophie aus, die, wie das Christenthum, in dem die höchste Philosophie gefunden wird, sich zu der Lehre bekennt, es gebe einen persönlichen Gott und dieser habe persönliche Geister als seine Ebenbilder geschaffen.

Die Individualität des Menschen, die zur Persönlichkeit sich entfaltet und vollendet, ist gegründet in einer geistigen Gabe, die, von Gott verliehen, als etwas Ursprüngliches und Ewiges sich erweist. Als dieses Ursprüngliche und Ewige ist sie auch das wahrhaft Lebendige und Belebende im Geiste. Sie ergreift die andern Kräfte der Seele, vereinigt sie zum Dienste für sich, und so wird sie das Zeugende, Bildende und Gestaltende in der menschlichen Natur; auch der Charakter geht aus diesem besondern Princip hervor; und in so fern ist die ursprüngliche ausgezeichnete Gabe mit Recht als der ewige Begriff und Gedanke des Lebens einer Persönlichkeit anzusehen. Nicht als ob gewisse, bereits von den Psychologen der Anzahl nach bestimmte Seelenvermögen diese Gaben wären, denn dann wäre die Mannigfaltigkeit der Individuen eben nur so groß, als die bestimmte Zahl der Kräfte des Geistes es ist. Sondern in der lebendigen

Durchdringung und selbstkräftigen Verbindung, nach der Analogie einer combinatorischen Operation, ist die ungezählte Vielheit zu begreifen.

Wenden wir dieß auf die Erforschung der Wahrheit an, die nur Eine und eine ewige ist, so wird es sich von selbst ergeben, daß jene geistige Urgabe auch hierin ihren großen Einfluß üben werde. Jene Eine Wahrheit wird daher von den verschiedensten Seiten aus betrachtet und dargestellt werden. Dadurch hört die Wahrheit nicht auf, die Eine zu sein; sie wird nur allseitiger erforscht, und eben deßhalb als die Eine erkannt. Denn was nicht im Innersten erkannt ist, davon kann auch der Zusammenhang mit etwas Anderem nicht begriffen werden. Die einzelnen Wahrheiten, so wie sie dafür erkannt werden, bleiben zusammenhangs- und beziehungslos stehen; sind daher selbst ohne Wahrheit. Wahr ist eine Wahrheit nur in einer andern; diese aber wieder in einer andern, und so verhält es sich fort, da zuletzt alle nur wahr sind in der Einen Wahrheit. Wie daher die einzelne Wahrheit, als besonderer Reflex, nicht erkannt wird als nur in der Einen Wahrheit; so wird auch die Eine Wahrheit nicht erkannt ohne die einzelne. Denn nur das wird wirklich erkannt, von dem jede, auch die leiseste Beziehung, die für sich eine Wahrheit bildet, begriffen wird; aber die einzelne Beziehung ist oder hat Wahrheit nur in so fern, als sie wahr im Ganzen ist. Würden die Menschen alle auf gleiche Weise erkennen, so würde auch die Wahrheit untergehen; denn ihre Momente blieben unbegriffen; und eben daher sie selbst. Darnach ist auch die sonst sehr gangbare Meinung zu beurtheilen, daß die besondern philosophischen Systeme nur Widersprüche zu einander bilden, und sich in der Zeitfolge eines dem andern das Grab bereiten. So kann nur der urtheilen, der, ohne speculative Gabe, nur das Einzelne in seiner besondern Bestimmtheit, nicht aber in seinem wahren und nothwendigen Zusammenhange mit dem Ganzen auffaßt. Wie die besondere Gabe, die in einem Geiste auf originelle Weise hervortritt, keinen Widerspruch bildet mit den andern Vermögen im geistigen Organismus, sondern nur eine gewisse Uebermacht gewinnt; eben so bildet das, was aus dieser

Gabe nothwendig hervorgeht, keinen Widerspruch zum allgemeinen Systeme des menschlichen Geistes; nur die einzelne geistige Kraft äußert sich in ihrer ursprünglichen Macht, bildet sich aus, und wird so ein nothwendiges Moment in der allgemeinen Entwickelung des menschlichen Geistes, das als einzelnes Moment mit andern eben so nothwendigen Momenten die Wahrheit in ihrem vollen Umfange ausmacht. So bilden die Systeme der Philosophen, die eben diese Momente sind, nicht nur keine Widersprüche, sondern sie stehen vielmehr in großer Einheit mit einander, sind wahre Gegensätze, die innere Einheit haben und in dieser die Wahrheit. Um dieß zu erkennen, wird aber selbst philosophische Bildung und Einsicht in das innerste Wesen dieser Wissenschaft erfordert. Nicht einmal der mag dieses erkennen, der einseitig durch eine philosophische Richtung befangen ist, und in dieser auf originelle Weise großartige Schöpfungen hervorbringt. Sie tragen als Momente des Ganzen zwar immer die Seiten an sich, durch die sie mit dem Allgemeinen zusammenhängen, also mit der Totalität verwachsen sind; aber dieß ist dem Schöpfer eines Systems oft mehr oder weniger selbst bewußt; ihm ist nun einmal diese und keine andere Weise zu schaffen übertragen, und er bildet so aus dem Princip und dem Mittelpunkte seines individuellen Geistes heraus, als ob sein System das einzig wahre und lebendige wäre. So wird der Geist des Menschen nach und nach in all seinen Richtungen und Kräften offenbar, die Menschheit kommt zum vollen Selbstbewußtsein, zur klaren Selbstkenntniß und zur wahren Anschauung dessen, was aus dem sich selbst bewußten Geiste nothwendig erzeugt wird. Ein System hält und bindet somit das andere, eines macht das andere wahr und wirklich, eines ist der Ausleger des andern; und alle gehören sonach wesentlich zusammen und bilden die Eine große Wahrheit [1].

---

1) Trefflich sind in dieser Hinsicht folgende Worte von Schelling: «Nichts empört den philosophischen Kopf mehr, als wenn er hört, daß von nun an alle Philosophie in den Fesseln eines einzelnen Systems gefangen liegen soll. Nie hatte er sich selbst größer gefühlt, als da er eine Unendlichkeit des Wissens vor sich erblickte. Die ganze Erhabenheit sei-

Da diese Eine Wahrheit vereinzelt nur in den verschiedenen Momenten liegt, so kann sie nur durch das speculative Denken zum Bewußtsein gebracht werden. Wir finden in der Entwicklung der geschichtlich gewordenen Systeme, daß, wenn zwei auf einanderfolgende Lehrgebäude als Gegensätze sich erwiesen haben, dann in einem folgenden die früher unbewußte Einheit zur Erkenntniß gekommen ist. Daraus ist auch zu begreifen, wie die Wahrheit, die wir als Einheit schauen, im Fortgange der Entwicklung immer mehr zum vollen Bewußtsein kommt, und wie der sich wissende Geist der Menschheit stets voranschreite in seinem Erkennen. Dieses Fortschreiten ist es nun, was der speculative

---

ner Wissenschaft bestand eben darin, daß sie nie vollendet sein würde. In dem Augenblicke, da er selbst sein System vollendet zu haben glaubte, würde er sich selbst unerträglich werden. Er hörte in dem Augenblicke auf, Schöpfer zu sein, und sänke zum Instrument seines Geschöpfs herab.» Philosoph. Schriften I. Bd. S. 148. 149. Vgl. Hegel: Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, S. 13—20. Phänomenologie des Geistes, I—XCI. und die ganze Schrift selbst bald mehr in philosohischer bald mehr in religiöser Hinsicht. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 3. Ausgabe, Einleitung von S. 1—27. Vorbegriffe, S. 27—95. Philosophie des Geistes ganz vorzüglich, von S. 389—600. Ast: Grundriß der Gesch. der Philosophie S. 1—15, 2. Ausg. Imman. Herrm. Fichte: Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie, zur Vermittlung ihrer Gegensätze; Einleitung S. 3—28. In diesen Schriften von Hegel, Ast und Fichte, zu denen noch andere, wie die Gablersche Propädeutik hätten gestellt werden können, ist das Verhältniß des einzelnen Systems zur Einen Philosophie vielleicht am richtigsten ausgesprochen. Schon der ehrliche Wolf sagt sehr gut: «denn ich habe längst gelernt, daß ein Mensch nicht alles wissen kann, auch daß des einen Wissenschaft nicht allein genug ist zur Wohlfahrt des ganzen menschlichen Geschlechts. Die Gelehrten sind eben wie die Glieder in unserm Leibe. Sie haben nicht alle einerlei Verrichtungen und daher auch nicht einerlei Gaben vonnöthen. Gleichwie eines jeden Gliedes Verrichtung zur Wohlfahrt des menschlichen Leibes vonnöthen ist und ein jedes sein Lob hat, weil es zu seiner Verrichtung so aufgelegt, wie es dieselbe erfordert, also steht es wohl um die gelehrte Welt rc. Wolfs Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften. Frankfurt 1733. S. 385.

Philosoph vor Allem ins Auge zu fassen hat, wenn er sich selbst begreifen will in seiner Zeit und in dem, was diese von ihm wissenschaftlich fordert. Nicht nur soll er in sich selbst das ausbilden, was ihm von Gott besonders verliehen ist, sondern er soll auch durch tieferes Eindringen in die große Vergangenheit aussprechen lernen, was diese für uns geworden ist; er soll die frühern Versuche als Gegensätze nicht nur kennen lernen, sondern auch die Einheit in denselben erblicken, und so von einer Zeit zur andern, von einer Periode zur andern bis zu dem Punkt der Gegenwart, in der er selbst steht, und das Vergangene als ein Eigenes zum Gewinne hat. Der ewige Proceß der Philosophie ist also kein anderer, als das Besondere in seiner Bestimmtheit aufzufassen, das wahre Verhältniß der Bestimmungen — Momente — auszusprechen, und sodann diese in Einheit zu verbinden, welche die Wahrheit ist. Weil aber im Geist des Menschen, so wie in dem Stoff, der ihm zur Erforschung geboten ist, eine Unendlichkeit liegt, so ist auch die Wissenschaft selbst unendlich, und in dieser Unendlichkeit ewig jung und frisch. Bei der Verbindung der Momente zur Einheit und Wahrheit, die der Geist selbst ist, muß nun aber wohl unterschieden werden, was in einem originell durchgeführten Systeme, in dem ein besonderes Moment sich durchgebildet hat, dem Moment als solchem wirklich angehört, und was durch die Lust des Schaffens über die individuelle Wahrheit hinausgeht. Der producirende individuelle Geist nämlich sucht seine besondere Erkenntnisse nach dem Princip der Individualität mehr oder weniger zu centralisiren, also auch Wahrheiten aller und jeder Art und Bedeutung in sein System hineinzuziehen und darin eine Stelle anzuweisen, ohne daß an Allem dann doch mehr wahr wäre, als das, was sich consequenterweise aus dem individuellen Princip mit Recht ergibt. Wir können jenes Verfahren den subjectiven Uebermuth nennen. In der Folge stellt sich aber dem Forscher der Systeme jenes Zuviele heraus, er schneidet es ab, und bringt nur das wahre Moment zu den andern Momenten hinzu. [1])

1) So ist, um ein Beispiel zu geben, die volle und unbeschränkte

Das einzelne Werk wird eben deßwegen um so allseitiger werden, je mehr vom blos Individuellen ab auch auf das Allgemeine geschaut wird. Die wahre Philosophie, die zum Wesen der Wahrheit vordringt, kann also, ohne einseitig zu werden, nicht ohne Geschichte der Philosophie sein, so wie die rechte Geschichte der Philosophie die Philosophie selbst wieder ist.

Begreiflich wird es nun auch sein, daß die besondern Systeme, wenn sie dieß nur auf originelle Weise sind, und in ihnen sich der natürliche Gang des Denkens ausspricht, weit über alle blos zufälligen Erscheinungen hinausliegen, und das mit innerer Nothwendigkeit sind, als was sie sich darstellen. So begreifen wir in ihnen und in ihrem Zusammenhange mit dem Ganzen das Allgemeine, Nothwendige und Ewige. Sie bringen nur die Eine und ewige Philosophie zu ihrer immer weiteren Verwirklichung, und zu ihrem stets verklärteren Bewußtsein über sich selbst. Die Wahrheit individualisirt sich in vielerlei Gestalten, um eben dadurch nur um so mehr in ihrem allgemeinen, nothwendigen und ewigen Wesen begriffen zu werden. Jede philosophirende Vernunft, die sich selbst erkennt, erzeugt aus sich eine wahre Philosophie, und löst, indem sie ihr Moment rein darstellt, auf die rechte Art ihre Aufgabe. Und so sind alle besondere Systeme — in ihrer Besonderheit — sich gleich gestellt. Nur das gibt einer bestimmten Philosophie noch einen höhern Werth, wenn dem erzeugenden Geiste das Verhältniß des Besondern zum Allgemeinen mehr oder weniger klar und deutlich war. [2]) Denn das Wahre der Philosophie ist in seiner ganzen

---

Anwendung der Logik, die zur Metaphysik wird, im Hegelschen Systeme als jener Uebermuth zu bezeichnen, während Vieles, was Hegel in der Logik und an mehrern Orten der Phänomenologie und Encyclopädie geleistet hat, als wahres Moment in der Philosophie nie mehr untergehen wird. Eine ähnliche Ausscheidung kann wohl bei den meisten originellen Denkern aller Zeiten vorgenommen werden.

2) Ich bin aber weit entfernt, die Gleichheit der philosophischen Systeme aus der Vernunft abzuleiten, die angeblich die Erscheinung des Absoluten schlechthin ist; im Absoluten ist freilich Alles gleich; aber diese Gleich-

Fülle und in seiner ganzen Wahrheit nur in der allgemeinen und ewigen Philosophie, die bisher weder in einem besondern Systeme, noch in verschiedenen Lehrgebäuden eines Zeitalters hervorgetreten ist. Daß wir aber der Zeit immer näher kommen, in der dieß geschieht, das beweisen alle Erscheinungen von dem ersten Augenblicke an, als der menschliche Geist zu denken anfing, bis auf die Gegenwart, die dadurch noch besonders ausgezeichnet wird, daß gerade in ihr die Philosophie in jenem Bewußtsein der Allgemeinheit, Wahrheit, Nothwendigkeit und Ewigkeit sich erfaßt und darzustellen sucht, von dem oben die Rede war. Dem Wesen nach sind also alle Systeme sich gleich, denn in allen offenbart sich der Geist; aber keines kann das volle Wesen aufweisen. Sie stellen sich daher dar als Theile, Momente des Wesens, die in einer eigenthümlichen, wenn schon wesentlichen Form hervortreten. Wird jedoch das Wesen des Moments überschritten, und tritt somit das System egoistisch hervor, so ist auch das Individuelle nicht mehr wahr, und wer so befangen ist durch die einseitige Individualität, der sieht in allem Andern nur wieder Individualitäten. Alle Anschauungen werden blos particuläre, und dadurch eben unfähig, das Wahre in seiner Totalität zu erblicken. Wo aber das Moment, die Wahrheit des individuellen Geistes, in seiner Tiefe ergriffen wird, und dieser sich in seiner Fortbildung nicht vergißt, da erkennt der individuelle Geist auch bald den allgemeinen Geist, er schaut sich selbst in diesem an, wird lebendig nach allen Seiten, und die Philosophie, die er producirt, ist in sich vollendet, hat Totalität, wenn auch schon nicht jene, die nur der allgemeine Geist haben kann oder vielmehr haben wird.

Nun müssen aber noch die Functionen angegeben werden, die den allgemeinen Bildungsproceß begründen, leiten und vollenden. Daß der ganze Proceß durch die Individuen und ihre lebendige Originalität vollzogen wird, braucht kaum mehr bemerkt

---

heit kann nur im Pantheismus behauptet werden, dem die Vernunft nur das erscheinende Absolute ist.

zu werden. Die Thätigkeit, die hier sich äussert, ist eine dreifache, die analytische, die synthetische und die systematische; denn jene Thätigkeit, durch die eine Philosophie originell erzeugt wird, kann hier nicht zur Sprache kommen, weil wir jetzt die Philosophie nicht in ihrer ursprünglichen Erzeugung betrachten, die ohnehin nach ihren Operationen bekannt ist, sondern von jenen Functionen ist jetzt die Rede, durch die die individuellen Erscheinungen zu einem organischen Ganzen, zur Totalität des erscheinenden Geistes gemacht werden.

Die analytische Thätigkeit ergreift das Mannigfaltige als ein solches, sucht es in seiner ganzen Eigenthümlichkeit zu erforschen und in seiner vollen individuellen Wahrheit fixirend als Moment darzustellen. Diese Function geht daher wesentlich nur auf die Unterschiede der Objecte, die in ihrer festen und sichern Bestimmung betrachtet werden, ohne ihren Zusammenhang mit andern. Das Moment bleibt also hier selbst noch eigentlich unerkannt, weil ein Moment nur durch die weitere Thätigkeit als solches ganz und gar begriffen werden kann; denn man muß über dasselbe hinausgekommen sein, wenn man es als Moment im Ganzen erkennen und ordnen will. Die empirische Thätigkeit macht also das Besondere in seinem individuellen Charakter zu seinem Gegenstande, damit die speculative Function das so Erkannte als Moment fixire. Als empirische Thätigkeit ist sie auch die verständige.

Die synthetische Thätigkeit greift sodann im erkannten Mannigfaltigen das Eine auf in der allseitigen Beziehung auf einander, — auf das Ganze und das Princip, wodurch jenes getragen wird. Sie sucht demnach die sich entgegengesetzten Bestimmungen auf, erfaßt sie in ihrem innern Verhältniß zu einander, strebt sie in Definitionen auszusprechen, in Beweisen festzustellen, und weist es nach in dem gegenseitigen Ineinandergreifen, mit stetem Hervorheben der höhern Einheit. Die Momente treten jetzt als solche hervor.

Die auf solche Weise für das Erkennen wirksame Thätigkeit des Geistes ruht aber nicht, bis die mannigfaltigen Theile zu einem Ganzen organisch geordnet sind, in dem jedem seine natur-

gemäße und daher wahre und nothwendige Stelle angewiesen ist, in der sie sich gegenseitig voraussetzen, bestimmen und erklären, dieß bewirkt die systematisirende Thätigkeit. Die einzelnen philosophischen Lehrgebäude werden zu Einem großen Systeme des Geistes verbunden, und erscheinen in diesem als Momente. So vollendet sich die Wissenschaft des Geistes, in der Wahrheit, Nothwendigkeit und Ewigkeit sich vereinigend. In ihrem organischen Charakter ist sie ein geschlossener Kreis von lebendigen Verhältnissen, die sich wechselseitig bestimmen und bewahrheiten. Und wie das Organische die Form des vollendeten Seins ist; so ist der wissenschaftliche Organismus die Form der vollendeten Wahrheit.

So begreifen wir den in der Geschichte der Philosophie sich selbst erzeugenden Geist. Die einzelnen Momente desselben in den individuellen Bildungen wahr und treu darzustellen, ist Aufgabe der philosophischen Monographie. Nach diesen Erörterungen gehen wir über zur Bedeutung der Monographie in theologischer Beziehung.

Hier können wir uns aber um so kürzer fassen, da, bei sich gleich bleibendem Wesen der Monographie nur das theologische Moment hervorzuheben ist, obwohl dieses auch Manches durch seine geistige Macht verändert.

Das theologische Moment kann nur im christlichen Geiste und durch denselben begriffen werden. Was die alte Welt auf dem Gebiete der Philosophie hervorbrachte, geschah durch den sich selbst überlassenen Menschengeist, in dem von der göttlichen Uroffenbarung noch schwache Reste geblieben waren. [1]) Im Christenthume trat nach langen Verirrungen des menschlichen Geistes die göttliche Offenbarung wieder hervor, aber in einem Umfange und in einer Bedeutung, wie es vordem nie geschehen war, und einmal geschehen, nie mehr so geschehen kann und

---

1) Da die Nothwendigkeit einer ursprünglichen Offenbarung Gottes erst später zur Sprache kommen soll, wenn von der Entwickelung der speculativen Theologie gehandelt wird: so muß ich das dort Erwiesene hier anticipiren.

wird. Nicht etwa blos eine andere Weltanschauung wurde durch diese Offenbarung bewirkt, sondern eine neue geistige Schöpfung, aus der sich von selbst die veränderte Anschauung des Geistes entwickelte. [2]) Der Haupt- und Mittelpunkt des Christenthums ist aber die Wahrheit: daß Gott selbst Mensch geworden sei, und die Welt mit sich versöhnt habe. Das Christenthum ist die lebendige Darstellung der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur. Das Göttliche und Ewige ist in die Geschichte eingetreten, hat Wirklichkeit in derselben erhalten, um die allgemeine Wiedergeburt und Verklärung der Menschheit zu bewirken. Höher als die persönliche Gottesoffenbarung in Christus kann keine Offenbarung gedacht werden. In dieser Offenbarung ist nun aber auch die Wahrheit an sich, oder die göttliche Wahrheit persönlich geworden; deßwegen ist Christus eben sowohl die Wahrheit als das Leben, und er kann das Eine sein nur in so fern, als er das Andere schon ist. Nicht also blos das ethische Moment ist ins Auge zu fassen, sondern die Erlösung bezieht sich eben so sehr auf das theoretische. [3]) Das eben ist das Aus-

---

2) Es sei erlaubt, eine Stelle aus Ignatius Brief an die Epheser, C. 19, nach Creuzers schöner Uebersetzung hier mitzutheilen: «Ein Stern ist am Himmel erschienen über alle Sterne, und sein Licht war unaussprechlich, und seine Neuheit erregte Verwundern; und alle übrigen Sterne, sammt Sonne und Mond, bildeten einen Chor um diesen Stern. Er aber strahlte sein Licht aus über alle, und man war befremdet, woher doch sein ungewöhnliches Wesen, das diesen unähnlich! Daher ward alles Magierwesen aufgelöst; alle Bande der Bosheit würden zerbrochen, die Unwissenheit ward zerstört, und das alte Reich war zerrüttet; sintemal Gott selbst menschlich erschienen war zur Erneuerung des ewigen Lebens.» —

3) Joh. I, 17. «Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden». Hier sind beide Momente vereinigt. Vgl. Joh. VIII, 31. 32. 35. 36. XIV, 6. XVII, 3. 8. 17. 19. XVIII, 37. Andere wichtige Stellen über die christliche Wahrheit, den Geist der Wahrheit ꝛc. sind: Joh. XIV, 17. XVI, 13. 2 Cor. IV, 2. VI, 7. XIII, 8. Gal. III, 1. V, 5. Ephes. I, 13. Col. I, 5. 2 Theff. II, 10. 12. 13. 1 Tim. II, 4 ff. 1 Petr. 1, 22. 2 Petr. I, 12. II, 2. 1 Joh. II, 21 ff. Ebr. X,

gezeichnete im Christenthum, daß die Wahrheit nur lebendig, und das Leben nur wahr ist; und wo diese nicht so vereint sich finden, da ist auch der christliche Geist nicht. Was nun aber die Wahrheit im Christenthume, von der jetzt besonders die Rede ist, näher betrifft, so vollbringt sie für sich die neue Schöpfung dadurch, daß sie einerseits den Geist zum vollen Bewußtsein seiner Natur bringt und andererseits zu seiner Selbstvollendung hinführt, zu der er ohne die neue große Offenbarung nicht gekommen wäre, weil er in seiner Freiheitsprobe nicht die Idee einer wahrhaft freien und mit Gott geeinten Creatur verwirklichte, sondern durch eine falsche Befreiung von Gott sich trennte. Die Idee der Versöhnung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Geiste ergreift somit den ganzen vollen Menschen, so wie sie auch der Grund und das bestimmende Princip der Geschichte ist. Die in den Reden Christi wohnende Wahrheit ist zugleich eine Ewigkeit; das Bewußtsein, das in ihm war, war das wirkliche Bewußtsein Gottes. Er und der Vater sind Eins; wie er in dieser Einheit ewig ist, so weiß er sich auch in derselben, und in diesem ewigen Sein und Wissen hat er sich uns geoffenbaret und sein Sebstbewußtsein ausgesprochen. Und darin eben ist für uns alle Wahrheit enthalten, und nur diese Wahrheit ist es, die zum ewigen Leben führt. Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den allein wahren Gott, und den, welchen du gesandt hast, Jesum Christum. [1]) In der von ihm gestifteten Kirche wohnt der von ihm gesandte heilige Geist, welcher das Werk der Erleuchtung und Heiligung fortsetzt, und die Menschheit ihrer geistigen Reife und Vollendung entgegenführt. Als der Geist der Wahrheit ist er die Wahrheit der Kirche und ihres Bewußtseins,

---

26. Jac. I, 18. V, 19. Das Leben ist nur die reell hervortretende Wahrheit, und in sofern das wahre Leben mit der lebendigen Wahrheit Eins. So ist das Leben nur wahr und die Wahrheit nur lebendig. Diesen Charakter hat aber nur die christliche Wahrheit und das christliche Leben, die beide aus Gott sind.

1) Joh. XVII, 3.

womit die Glieder der christlichen Gemeinde in jedem Momente erfüllt werden und erfüllt sind. Er ist somit der Erzeuger des allgemeinen, und dadurch auch des individuellen christlichen Bewußtseins, in welchem Bewußtsein zugleich das Selbstbewußtsein des Menschen zu seiner absoluten und allein wahren Bedeutung erhoben wird, nach welchem er sich zwar als Eines Geschlechts mit Gott weiß, aber nicht Eines Wesens. In jenem durch den Geist gewirkten Bewußtsein, welches auf der Idee der Wahrheit ruht, ist für den endlichen Geist der höchste Inhalt des Wissens aufgeschlossen, das Universum selbst ist seinen höchsten und tiefsten Beziehungen nach in jener Wahrheit gedeutet, und es kann dem Menschen nicht mehr unmöglich sein, die geglaubten Widersprüche des Lebens sich zu lösen. Nur durch den Geist Gottes erfahren wir das Wesen und die Natur Gottes, denn nur Er durchschaut die Tiefen der Gottheit, so wie auch nur Christus den Vater offenbaren konnte, weil er mit ihm Eins war. Wer aber Gott erkennt, erkennt in ihm alles Andere in seinen wahren Verhältnissen. Auf diese Weise ist nun das Denken durch das Christenthum ein viel tieferes, wahreres und innigeres geworden; seine Ideen sind Weltideen, wie sein Bewußtsein ein göttliches ist.

Ist aber im Christenthum die göttliche Wahrheit objectiv geworden, und wird diese Wahrheit in der Kirche durch den heil. Geist fortgepflanzt und immer mehr zur Klarheit erhoben: so ist die Frage, wie sich zu dieser an und für sich gegebenen Wahrheit das freie Individuum verhalte? [2]) Diese Frage darf um so weniger umgangen werden, je häufiger die Mißverständnisse sind, die hierüber vorwalten.

Man hat vom Glauben der Kirche eine ganz falsche Ansicht, wenn man ihn für starren und todten Buchstaben hält; er ist vielmehr lebendiger und lebendig wirkender Geist. Er zeugt sich selbst stets fort, indem er sich in der Kirche für die Glieder der-

---

2) Ich verweise hier auf meine in der Tübinger Quartalschrift mitgetheilte Abhandlung über das göttliche Ebenbild, Jahrg. 1830, wo v. S. 208 bis 218 vom Verhältniß der Kirche zu ihren Lehrern gesprochen wird.

selben immer weiter und herrlicher aufschließt. Dieß ist die Entwicklung der christlichen Lehre, auf welche wir später eingehen werden. Dadurch, daß der Glaube sich entwickelt, zum Wissen erhoben, also seiner ursprünglichen Unmittelbarkeit entnommen und im Wissen vermittelt wird, wird er nicht verändert, sein Wesen bleibt ewig dasselbe, er ist unwandelbar in der wandelbaren Zeit; das, was veränderlich erscheinen könnte, ist nur der Aufschluß, den er selbst über sich und über sein ewiges Wesen der Zeit gibt, die ihn auf ihre Weise begreifen und ergreifen will. Die Offenbarung durch Christus ist in der Kirche billig das Erste und Höchste; ohne diese Ansicht von der Offenbarung kann es überhaupt keine Kirche geben. Wie er in ihr das Haupt ist, so ist auch seine Wahrheit das unerschütterliche Fundament und das lebendige Princip des Glaubens und Wissens im Christenthume. Wer daher irgend eine christliche Hauptwahrheit deßwegen nicht glaubt, weil sein in Abstractionen befangener Verstand nicht klar begreift, der hat das Verhältniß, das *wesentlich* zwischen dem sich offenbarenden göttlichen und dem die Offenbarung aufnehmenden menschlichen Geiste Statt findet, nicht begriffen. Dadurch, daß die Vernunft das in der Offenbarung mitgetheilte Gottesbewußtsein aufnimmt, wird sie selbst nicht vernichtet, vielmehr ist eben dieß der Anfang ihres rechten Lebens und ihres lebendigen Erkennens. Dieses Göttliche, das in der Kirche mit seiner ganzen Fülle und Klarheit wohnt, durchdringt das Menschliche, es ergreift den Geist nach all seinen Richtungen und Bedürfnissen; und eben dadurch ist es der Kirche möglich, den ungetheilten Menschen in seiner Einheit zu erfassen, in ihre Gemeinschaft zu ziehen, und ihn so nach allen Seiten mit göttlicher Wahrheit zu erleuchten und dann zu heiligen. Die Kirche ist selbst der volle ganze Mensch in seiner Einheit mit Christus; sie trägt daher alle Richtungen des Menschen, die intellectuellen wie die ethischen in sich; sie ist es deßwegen auch, die all diese Richtungen, so fern sie aus dem Wesen des Menschen hervorgehen, in ihrer Wahrheit und in ihrer unendlichen Tiefe erkennt. So beschließt die Kirche alle Richtungen in sich, sie kennt und versteht sie, weil sie selbst ihre Quelle und ihre Einheit ist. Wenn sie daher die

Glieder der Kirche mit ihrem Bewußtsein, dem Glauben erfüllt, so weiß sie und ist durchaus überzeugt, daß neben diesem Glauben ein freies und persönliches Wissen recht wohl möglich ist, daß es nicht mit ihm streitet, sondern mit ihm aufs innigste sich verbindet und ihn als seine tiefere Grundlage und sein letztes höchstes Ziel voraussetzt. Wie in Christus das Göttliche mit dem Menschlichen lebendig vereinigt war, so verbindet sich auch lebendig die Offenbarung als Glaube mit dem Erkennen. Die Offenbarung ist Grund und Anfang, so wie die erzeugende Vollendung des freien, lebendigen persönlichen Wissens. Daraus geht nun Folgendes hervor. Wer bei seinen Forschungen über Gott und göttliche Dinge die Offenbarung bei Seite setzt, der stellt sich selbst aus dem Lichte, in dem er das Licht sieht. Wohl aber ist es dem Geiste des Menschen gestattet, und das Christenthum fordert ihn selbst dazu auf, die göttliche Lehre nach allen Seiten zu durchdringen und zu durchbilden. Denn so eben, wenn er den heiligen Gehalt der Offenbarung nach allen Richtungen hin entfaltet, erweitern sich für ihn die Schranken des Bewußtseins und er kommt zur wahren Vernünftigkeit und Intelligenz in Gott. Noch nie sah die Kirche die Offenbarung als einen fertigen und schon ganz abgeschlossenen Begriff an; vielmehr ist sie ein göttliches und von allen Seiten den Menschen bestrahlendes Licht, ein neues göttliches Leben, in dem alles wahre Leben sich erst aufschließt. In ihrer Göttlichkeit und Wahrheit hat sie zu unserm Geiste kein äußeres, sondern ein inneres Verhältniß, und nur wo dieses als Leben sich offenbart, wird auch die Erkenntniß reiner und klarer. Daher denn auch das Leben selbst zum Erkennen führt. [1]) Das Gesammtbewußtsein bleibt aber immer in der Kirche, und das besondere darf von ihm sich nicht entfernen, wenn es sich nicht selbst des christlichen Elements sich begeben will. Wer abhold der christlichen Einheit im Glauben einen eigenen einseitigen Weg einschlägt, der greift störend in das Reich der Wahrheit ein;

---

1) *Πρᾶξις ἐπίβασις θεωρίας.* Gregor. Naz. orat. XX. 12. p. 383. ed. Paris. 1778. Tom. I.

das Ganze verliert sein Gleichgewicht, damit aber auch seine Wahrheit, denn jede Wahrheit ruht in der Harmonie mit andern Wahrheiten, oder sie ist nur wahr im Ganzen. Diese falsche Richtung erkennt die Kirche und spricht sie als eine solche, d. i. als eine häretische aus. [1]) Wenn aber der einzelne seine rechte und deßwegen wahre individuelle Richtung nicht vergißt, und kein falsches einseitiges Bewußtsein an die Stelle des Bewußtseins der Kirche setzt; so lange kann er frei und ungehindert nach der Individualität seines Geistes, in der ja selbst göttliche Wahrheit ist, wenn sie ihre Grenzen nicht überschreitet, im heiligen Forschen, er kann geoffenbarte Lehren weiter und tiefer ergründen, jede große Wahrheit individualisiren, dadurch aber sie erweitern und befestigen. So wird die Eine große Wahrheit des Christenthums immer mehr als solche wirklich erkannt und in ihr eine tiefere Beziehung nach der andern aufgefunden.

Nun können wir es auch begreifen, wie in der Kirche verschiedene Lehrer auch verschiedene Ansichten über Einen und denselben Gegenstand haben können, ohne daß dadurch die vom Katholicismus behauptete Einheit aufhörte in ihrer Wirklichkeit und Totalität vorhanden zu sein. Es sind dieß keine wesentlichen Verschiedenheiten, weil sie alle zusammen nur die Eine und dieselbe Wahrheit von vielen und stets neuen Seiten erhellen und beleuchten. Es sind vielmehr Gegensätze, die nur dadurch möglich sind, daß sie wesentlich das Eine enthalten. Die einzelnen Dogmen weisen diese Wahrheit auf das Bestimmteste nach, wenn sie geschichtlich behandelt werden. Ganz besonders ist dieß der Fall bei jenen Lehren, die eine unendliche Fülle der Bedeutung in sich tragen. Auch hat sich die Kirche stets ferne gehalten, in einzelnen abstracten Sätzen ein Dogma so auszusprechen, daß in den Abstractionen auch der ganze, volle und lebendige göttliche Inhalt erschöpft und über sie hinaus eine weitere

1) Dieses Aussprechen einer falschen Richtung als einer häretischen ist es auch allein, wozu die Kirche schreiten darf; daher sie denn nie einen Häretiker mit dem Tode bestrafte, wo sie ungehemmt durch ihr fremdartige Triebe und Leidenschaften ganz in ihrem Geiste wirken konnte. Die Macht der Wahrheit braucht sich nicht dadurch fortzuhelfen, daß sie das äussere Leben tödtet.

Beziehung nicht möglich sei. Die von der Kirche aufgestellten Symbole sind vielmehr so gestaltet, daß sie dem Geiste eine Unendlichkeit aufschließen, die in sich das vollste und reichste Leben bewahrt. Zwar ist jedes Dogma für sich eine bestimmte göttliche Wahrheit, die nicht scharf und klar genug ausgesprochen werden kann; aber diese Wahrheit bildet eben so, wie die Eine Wahrheit des Christenthums, für sich eine lebendige Einheit, es centralisirt sich als eigener Organismus, an dem nun wiederum verschiedene Beziehungen wahrgenommen werden; es individualisirt sich bis in das Einzelste herab; und eben dadurch erweist es seine Wahrheit und seine Kraft für das Ganze und in demselben. Und so sind es demnach auch hier wieder die Individuen, durch welche die Entwicklung der Theologie als Wissenschaft vor sich geht.

Daß die genannten Gegensätze als solche aufgefaßt werden, darauf kommt hier Alles an. Gegensätze sind keine Widersprüche, sie können aber zu solchen werden, wenn der einzelne Gegensatz aus der Harmonie des Lebens heraustritt und sich egoistisch als etwas durchaus Einzelnes zu gestalten sucht, wo es denn bald dahin kommt, daß es sich jenes dienend zu machen sucht, dem es selbst dienen soll. In der Kirche nun kann es zu diesem Losreißen der einzelnen Kraft nicht kommen, so lange nur ihr Geist in den Individuen der herrschende bleibt. Ist aber dieser gewichen, so kann der zum Widerspruch gewordene Gegensatz niemand besser beurtheilen, als die Kirche selbst.[2]) Denn sie ist es eben, die alle möglichen Richtungen des Geistes und Gemüthes in sich, der Allgemeinen, als in einer höhern Einheit beschlossen hält. In dieser Einheit sind sie eben so sehr vorhanden als aufgehoben. Vorhanden sind sie ihrem Wesen und ihrem lebendigen Bewegen nach; aufgehoben sind sie, weil, so groß auch und so kräftig die Originalität des Geistes ist, aus dem sie entsprungen sind, sie dennoch nur Momente des Einen christlichen Geistes sind, der der

---

2) Ich verweise hier auf eine von mir im «Katholiken» Jahrgang 1829 mitgetheilte Abhandlung über die Quäker und ihr Verhältniß zur Kirche.

Geist der Kirche ist. Auch hier, und hier vor Allem, gilt Pauli Ausspruch: „Es sind verschiedene Gaben, aber es ist nur Ein Geist; es sind verschiedene Aemter, aber es ist nur Ein Herr, und es sind verschiedene Kräfte, aber es ist nur Ein Gott, der wirket Alles in Allem.“ Bei ewiger Individualität bleibt doch auch ewig der Eine Geist, von dem die Individuen durchdrungen werden; und dieser göttliche Geist ist eben der Geist der Kirche. Wie nun der Geist der Kirche die Einheit ist, so kann der einzelne Geist nur in dieser Einheit und in seinem Verhältnisse zu ihr erkannt werden. Da sie alle möglichen Gegensätze in sich enthält, aber diese als Widersprüche ewig vernichtet, so sind ihr die verschiedensten Lehrmeinungen nicht fremd, sie sind in ihr als ursprüngliche mögliche Richtungen gegensätzlich vorhanden, deren Einheit und Wahrheit sie selbst ist. Daraus folgt nun von selbst, daß sie die verschiedensten Strebungen des menschlichen Geistes begreift und erkennt, und sie deßwegen allein auch wahr beurtheilt und richtet, ohne daß sie selbst von dem einzelnen Gegensatze, der sich in einen Widerspruch umwandelt, begriffen und erkannt werden könnte. Man könnte vielleicht uns einwerfen, die Kirche enthalte mit den verschiedenen Richtungen auch die falschen, und sei somit die fruchtbare Mutter der Häresien. Dieser Einwurf muß aber zerfallen, wenn wir die Wahrheit des wirklichen Verhältnisses erkennen, nach welchem die Möglichkeit der verschiedenen Richtungen allerdings gegeben ist (weil die Kirche Freiheit ihrer Glieder will), der Widerspruch aber durch die ewige Einheit des Geistes aufgehoben und vernichtet wird. Alles, was rein und wahr aus der geistigen Natur des Menschen hervorgeht, also jedes Denken, Fühlen, Wollen und Handeln beachtet die Kirche und erkennt es auf jede Weise an, sie will es auch durchdringen mit ihrem Geiste und befriedigen mit demselben. Aber, wenn sie mit ihrem Geiste, der der Geist der Einheit ist, die getrennten Elemente der Natur und des Lebens in ihrer Harmonie und in ihrer Wahrheit wieder herstellen will, dann kann sie auch verlangen, daß die Gegensätze einträchtig seien, nicht einseitig werden und abhold aller göttlichen Einheit von einander sich trennen; aber eben da-

durch auch ihre Wahrheit verlieren. Das ist ja der Eine Zweck der Kirche Christi, daß überall göttliche Einheit und heilige Ordnung hergestellt und als Ewiges festgehalten werde.

Nun ist auch zu begreifen, wie in der Kirche nicht Zwang, sondern nur Freiheit bestehe, und von ihr bei ihrer Entwickelung überall vorausgesetzt werde. Aber Freiheit darf nicht mit Willkühr verwechselt werden. Freiheit ist da, wo sich eine wirkliche geistige Kraft ungehindert von Innen heraus lebendig bildet und gestaltet; aber nicht ohne Einheit mit dem Ganzen; wo daher eine Kraft sich isoliren will und dadurch nach gänzlich aufgehobener Einheit mit dem Ganzen sich selbst nur im Egoismus vernichtet, da ist gewiß keine Freiheit, sondern unerleuchtete blinde Willkühr. Auch hier ist somit das Wort des Apostels in Anwendung zu bringen: Wo Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.[1]) Nur durch die rechte und wahre Freiheit kann sich die Kirche entwickeln; der wirkliche Gebrauch derselben muß also in ihrem eigenen Interesse liegen. Sie muß somit jede echte Entwickelung einer Kraft nicht nur wollen, sondern auch auf alle Weise beschützen. Sie ist dabei der unerschütterlichen Ueberzeugung, daß die Wahrheit des menschlichen Geistes nach all seinen Bewegungen, Verhältnissen und Beziehungen im Christenthum nur ihre tiefere und höhere Begründung finde, daß somit zwischen ihnen keine Feindschaft, sondern nur Freundschaft sein könne. Gott, der den Geist des Menschen sich zum Bild und Gleichniß schuf, ist auch derselbe Gott, der sich in der Offenbarung, und in der des Christenthums ganz besonders, kund gibt; die Einheit ist nur dem zweifelhaft, der das Christenthum in seiner Wahrheit nicht begreift, so wenig als die Wahrheit des eigenen Geistes.

In Folge dieser Freiheit konnten sich schon frühe in der Kirche gewisse Richtungen ausbilden, welche sich als Schulen fixirten, ohne daß sie Verschiedenes gelehrt hätten. War jedoch eine Schule auf dem Wege, ihre Eigenthümlichkeit zu weit zu entwickeln, und eben deßhalb eine falsche, weil nicht mehr einheitsvolle Lehre auf-

---

1) 2 Cor. III, 17.

zustellen; so trat dieser Richtung eine andere entgegen, und erwies eben so die Wahrheit als die Unwahrheit der ersten. So strebten sich die entgegengesetzten Richtungen selbst untereinander zu binden und im Gleichgewichte zu erhalten, und dieß ist einer jener klaren Beweise, daß und wie der Geist Gottes in den Gang der menschlichen Geistesentwickelung eingreift und sie zu ihrem Ziele fördert. In den reichsten Formen und Gestalten treten die Wahrheiten des Christenthums individualisirt hervor, und werden eben so in einer höhern göttlichen Einheit beschlossen.

Nach diesen Bestimmungen muß auch der Werth der theologischen Monographie ermessen werden. Wir erblicken hier die Thätigkeit des menschlichen Geistes in seiner Verbindung mit dem sich offenbarenden göttlichen Geiste. Durch die menschliche Thätigkeit wird die göttliche Offenbarung ihrer Unmittelbarkeit entrissen, der Glaube zum Wissen erhoben. Durch die göttliche Offenbarung aber wird der menschliche Geist in die höhere Wahrheit aufgenommen und darin befestiget.

Die besondere großartige Thätigkeit eines individuellen Geistes, dem es stets gelingt, Andere zu erwecken und in seine Bemühungen für die Wahrheit hineinzuziehen, bildet in der Entwickelung entweder ein bedeutsames Moment, oder, wenn dieses allumfassend ist, eine Epoche. Das letztere ist bei Erigena der Fall, und so sind wir auf den Punkt gekommen, wo von dem Werthe der gegenwärtigen Monographie gesprochen werden kann.

Wenn aber hier die Bedeutung der Monographie des Johannes Erigena zur Sprache kommt, so kann dies nur mit vieler Einschränkung geschehen. Denn zuerst muß das Bild des merkwürdigen Mannes uns geschichtlich vorgeführt sein, ehe ein Urtheil über seine Erscheinung abgegeben werden kann. Wir halten uns somit hier nur im Allgemeinen, indem wir zugleich auf das aufmerksam machen, was diese Monographie wissenschaftlich von andern ähnlichen Versuchen unterscheidet.

Johannes Erigena, dessen vollständige Charakteristik erst später entworfen werden kann, gehört zu den wenigen Geistern, deren Inneres ganze Welten in sich schließt. Er gehört darum auch nicht einem einzelnen Jahrhundert, sondern allen Zeiten

an [1]). Von Manchen wird zwar dieß oftmals gesagt; aber die Beweise bleiben aus. Wir haben nur Einen Beweis für unsere Behauptung, das folgende Buch. Erigenas Individualität ist eine weit gedehnte Unendlichkeit; in seinem Geiste liegen neben seinem individuellen Menschen, den er in der That und im Leben ausprägt, die Urbilder der Menschheit. Deßwegen finden wir bei ihm Ideen, die nicht nur mit denen des Plato, Aristoteles, des Clemens von Alexandrien, Origenes und Augustinus, sondern auch mit denen des Spinoza, Leibnitz, Schelling und Hegel, und der ausgezeichnetsten Philosophen und Theologen aller Zeiten die innerste Verwandtschaft haben. Deßhalb finden wir auch so oftmals auf ihn verwiesen [2]), ohne daß deßwegen sein System in seinem ganzen Umfange Gegenstand der Untersuchung geworden wäre [3]). Jeder durch geistige Gaben hoch Stehende findet bei ihm einen freundlichen Anklang. Er rief das ganze Mittelalter aus sich hervor; was in jenem getrennt war, die Scholastik und Mystik, das war in ihm harmonisch geeint; das ist der Unterschied; und Keiner folgte auf ihn, der diese beiden Elemente so in sich vereinigt hätte, wie Er. So geht sein Geist zeugend durch die lange Zeit hindurch; er ist ein Anselm an Geist, ein Bernhard an Gefühl. Wer eine künftige Zeit aus sich hervorruft, der steht in seiner Gegenwart allein da. So ging es unserm Erigena. Die ganze Erscheinung dieses Mannes ist aus ihrer Zeit nicht zu erklären. Auch stand es lange an, bis sein Geist wirken konnte; er mußte sich vorher langsam seine Leser schaffen, ehe er begriffen wurde. Deßwegen können wir auch Erigena in und mit seiner Zeit nicht ganz auffassen, wie dieß gewöhnlich zu geschehen pflegt. Sein Verhältniß ist ein Weltverhältniß, darum mußte auf die Philosophie und Theologie im Allgemeinen, aller Zeit, gesehen werden, und in diesem Sinne haben wir unsere Aufgabe

---

1) He was not of an age. Shakespeare.

2) von Schelling, Feßler, Baader, Günther, Hjort, Kreuzhage, Liebner u. A.

3) Auf Hjorts Verdienst um Erigena kommen wir später zu sprechen.

gefaßt. Seine besondere Wichtigkeit für die Wissenschaft des Mittelalters mußte natürlich neben dem Allgemeinen besonders aufgegriffen und bestimmt werden. Und so haben wir freilich neben der allgemeinen auch eine besondere Aufgabe im Auge. Aber es leuchtet sogleich ein, daß in der That dieses Besondere selbst etwas Allgemeines ist.

So begriff ich diesen großen Geist, der allerdings auch auf Nebenwege gerieth, die nicht umgangen, sondern in ihrer Wahrheit geprüft und gewürdiget werden sollen, so wie sein ganzes Verhältniß zur Kirche, die er keinesweges bei seinen eigenen Forschungen nachsetzte, die er vielmehr über Alles schätzte und liebte, so, daß seine Verstöße nicht seinem Willen zuzuschreiben sind, sondern dem Wissensdrange, der, wenn er in einzelnen Augenblicken ungestüm hervortritt, mißleiten kann; ferner dem Umstande, daß er nirgends seinen wahren Gegensatz fand, an dem er sich hätte orientiren können; und endlich auch dem Unverstande seiner Gegner, wenn dieses schon nicht im Allgemeinen gelten soll. Ich will auch nicht eine Apologie des Erigena schreiben; sein System ist nicht das meinige; Eines sind wir nur in dem, was ich an ihm Wahres finde; und was dieses sei, muß aus dem Folgenden erhellen.

II.

Von dem Ursprunge der abendländischen Litteratur und ihrem Fortgange bis auf die Zeiten des Erigena.

Mit dem alten Rom war der Egoismus der heidnischen Welt untergegangen. In den Völkern germanischen Ursprunges sollte eine neue Menschheit erstehen und sich entwickeln, deren innere und heilige Lebenskraft das Christenthum wäre. Den Abendländern ist schon an sich ein gewisser Ernst und eine gewisse Tiefe eigen, die wir bei den Morgenländern nicht allgemein in demselben Grade finden. Nicht um zu speculiren, nahmen sie das christliche Princip in sich auf, sondern um sich von diesem im Innersten durchdringen zu lassen und es sofort erst aus sich heraus in einem durch den göttlichen Geist wiedergeborenen Leben nach allen Seiten und nach allen Richtungen zu gestalten. Sie betrachteten das Christenthum als ihre nächste und höchste Angelegenheit; deßwegen waren sie auch mit all ihrem Sinne mehr auf das Praktische bedacht, als auf unfruchtbare Speculationen, wie wir es bei den Orientalen bemerken, die das Christenthum als etwas behandelten, das mehr ein speculatives Bedürfniß, als die unendliche Sehnsucht des Herzens nach dem göttlichen Reiche und seinem unaussprechlichen Frieden befriedigte. — Es wäre nicht am Orte, hier eine weitere Betrachtung über den Ursprung, den Fortgang und die Bedeutung der großen Völkerwanderung anzustellen; nur das dringt uns zu sagen, daß wir in Allem, was zu dieser Zeit geschah, eine ganz besondere Wirksamkeit der göttlichen Vorsehung erblicken. Von einem beständigen Sehnen nach dem freundlicheren Süden waren die teutschen Völker begriffen. Gut und Leben setzten sie an den Gewinn rö-

mischer Provinzen. Aber des vielfach vergossenen Blutes war der erstrebte, unstete und immer veränderliche Besitz nicht werth. Sie fanden nicht, was sie suchten, noch weniger konnten sie es genießen; etwas viel Besseres fanden sie, — das Christenthum. Und hierin eben erkennen wir die Hand der eben so weisen als liebenden Vorsehung [1].

Wenn wir daher von einem Ursprunge der abendländischen Litteratur sprechen, so verstehen wir nur jene wissenschaftliche Bildung der Völker des Westens, die durch das belebende Element der christlichen Religion begonnen hatte und in diesem zu ihrer

---

1) Wilhelm von Humbaldt sagt in seiner sehr schätzbaren Abhandlung über die Aufgabe des Geschichtschreibers: «Wie man es immer anfangen möge, so kann das Gebiet der Erscheinungen nur von einem Punkte ausser demselben begriffen werden, und das besonnene Heraustreten ist eben so gefahrlos, als der Irrthum gewiß bei blindem Verschließen in demselben. Die Weltgeschichte ist nicht ohne eine Weltregierung verständlich. . . . . . Die Zahl der schaffenden Kräfte in der Geschichte wird durch die unmittelbar in den Begebenheiten auftretenden nicht erschöpft. Wenn der Geschichtschreiber auch alle einzeln, und in ihrer Verbindung durchforscht hat, die Gestalt und die Umwandlungen des Erdbodens, die Veränderungen des Klima's, die Geistesfähigkeit und Sinnesart der Nationen, die noch eigenthümlichern Einzelner, die Einflüsse der Kunst und Wissenschaft, die tief eingreifenden und weit verbreiteten der bürgerlichen Einrichtungen, so bleibt ein noch mächtiger wirkendes, nicht in unmittelbarer Sichtbarkeit auftretendes, aber jenen Kräften selbst den Anstoß und die Richtung verleihendes Princip übrig, nämlich Ideen, die ihrer Natur nach, ausser dem Kreise der Endlichkeit liegen, aber die Weltgeschichte in allen ihren Theilen durchwalten und beherrschen. «Abhandlungen der historisch-philosophischen Klasse der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1820. 21. S. 317. 318. Es ist erfreulich, Ansichten aussprechen zu hören, nach denen wir in der Geschichte der Welt nicht nur fliehende Zustände, sondern auch und mehr noch ewige und göttliche Verhältnisse erblicken dürfen. Waltet Gott in der Weltgeschichte, wie er auch darin wirklich waltet, so ist es wahr, was Schelling in seinen Vorlesungen über das akademische Studium schreibt: «Unter dem Heiligsten ist nichts, das heiliger wäre als die Geschichte, dieser große Spiegel des Weltgeistes, dieses ewige Gedicht des göttlichen Verstandes.» S. 218. 219. nach der 2. Ausg.

weitern Vollendung fortschritt. Das Zeitalter unmittelbar vor und nach Christus war in seiner gänzlichen Unkraft nicht einmal mehr im Stande, die Vergangenheit von der Seite zu begreifen, von welcher sie groß war. Nur der Schatten davon zog sich durch das entartete Geschlecht hin, und zwar selbst wieder nur der Schatten von dem, was im alten Heidenthum der finstere Theil desselben war, nicht der lichte und helle. Unentweihte und kräftige Naturen mußten auftreten, wenn die Menschheit nicht in sich selbst versinken sollte. Aber diesen Naturen mußte ein neues und heiliges Princip gegeben werden, in dem ihre Bildung begann und durch das sie sich fortwährend stärkte.

Damit soll aber nicht gesagt sein, daß von der alten Bildung, so weit sie nicht eine verkehrte zu nennen war, nichts mehr hätte nachwirkende Folgen auch im guten Sinne haben können. Nur war diese Nachwirkung nicht so beschaffen, daß sie hätte neues geistiges Leben aus sich erzeugen können, sondern diente höchstens dazu, für das Göttliche im Christenthum die Augen mehr zu öffnen, als es sonst geschehen wäre.

So lange Spanien von dem alten Rom beherrscht wurde, war in diesem Lande auch römische Cultur und Sitte. Die Höhe der Bildung zu jener Zeit ist aus den majestätischen Ruinen derselben zu erkennen, wenn wir auch sonst keine Denkmale hätten. Die Kaiser Trajan und Hadrian, Spanier von Geburt, waren, sobald sie sich zur Herrschaft über die römische Welt erhoben sahen, bedacht, ihr Vaterland mit dem zu ehren, was großsinnige Kunst und feiner Geschmack zu erzeugen im Stande sind [2]). Als mit der Republik in Rom alles Hohe und Große verschwunden war, hatte es auch mit der Dicht- und Redekunst ein Ende, und die Römer mußten die Meister derselben aus Spanien holen, das auf diese Weise den Tribut der empfangenen Bildung zurückbezahlte. Corduba sandte nach Rom den Victor

---

2) Fiorillo. Geschichte der zeichnenden Künste. Bd. 4. S. 3 ff. Vasaei Hispan. Chron. in Schotti Hispania illustrat. Tom. I. pag 641.

Statorius, Junius Gallio und den Marcus Annäus Seneca, wo sie berühmte Redner und Sachwalter waren. Der Letztere ward auf seiner Reise dahin von seinem Sohne Lucius Annäus begleitet, der später als Lehrer ernster Weisheit, als Erzieher eines Kaisers, als Dichter, besonders aber als Mensch, der den tugendhaften Tod einem tugendlosen Leben vorzuziehen wußte, viel berühmter wurde, als es dem Vater gelungen war. Fabius Quintilianus, aus Calagurris, vom Kaiser Galba nach Rom gebracht, lehrte hier mit ungetheiltem Beifalle durch zwanzig Jahre hindurch Rhetorik und bildete Gelehrte wie Plinius den Jüngern. Cajus Julius Hyginus wurde seiner ausgebreiteten Kenntnisse wegen von Augustus zum Vorsteher der Bibliothek des Palatium berufen [1]). Und wenn auch der Sänger des punischen Krieges, gleichfalls ein Spanier, zu sehr durch Nachbildungen des Virgilius seinen eigenen Genius erdrückte; so wußte sich von einer solchen Sclaverei schon mehr sein anderer Landsmann, der Spanier Lucanus aus Corduba zu befreien, der sich in seinem wenn schon unvollendeten Gedichte über die verhängnißvolle Schlacht bei Pharsalus ein ewiges Denkmal gesetzt hat. Martialis aus Bilbilis war eben so wohl Schöpfer als Meister des Sinngedichts, der zugleich seine Freunde Licianus aus Bilbilis, Canius Rufus aus Gades und Decianus aus Emerita verherrlichte, deren Poesien nicht auf uns gekommen sind. Zu diesem Chore gehört noch der Gadetaner Lucius Jun. Moderat. Columella, der die Reize der Natur und die Lieblichkeit der Gärten besang. Wie hoch in Spanien die Werke der Kunst und Wissenschaft geachtet wurden, geht schon daraus hervor, daß Largius Licinius, ein Bürger aus Aratispi, Plinius dem Aeltern für seine Commentarien viermal hundert tausend Sestertien geboten [2]).

---

1) Sueton. de ill. Grammat. c. 20.

2) Plin. Epist. III. 5. Ueber die Götterverehrung und den Tempelbau schon vor der Bekanntschaft mit den Römern siehe bei Strabo III. 4. p. 452. ed. Siebenkees et Tzschucke. Arrian. Alexandr. II. 16.

Das gemüthreiche Volk der Spanier hatte allzuviel Empfänglichkeit für das Höhere und Göttliche, als daß es nicht die Offenbarungen des Christenthums herzlich und innig in sich aufgenommen hätte. Frühe schon zählte es Bekenner des christlichen Namens [3]). Kaum war die christliche Sache siegreich unter dem Kaiser Konstantin hervorgegangen, als schon der Priester Juvencus, aus edlem spanischen Stamme sprossend, das große Werk der Erlösung in Hexametern besang [4]). Uebertroffen wurde Juvencus von seinem spätern Landsmanne Aurelius Prudentius, der in heiligen und salbungsvollen Gesängen die herrlichsten Gefühle zum Preise der Gottheit aushauchte, und in den erhabensten und feurigsten Hymnen das Andenken frommer und standhafter Märtyrer verewigte [5]).

Noch hatten die Gesänge des Prudentius nicht ausgeklungen, als im Sturme der allgemeinen Völkerwanderung Vandalen,

---

Strabon. III. 3. p. 425. 427. et IV. 4. p. 10. Plin. Hist. Nat. XVI, 40. Silius III. v. 14. sqq. Macrob. Saturn. I. 12.

3) Mariana de rebus Hisp. IV, 2. 5. Joh. Ferreras Span. Gesch. Bd. 1. S. 341. 351—355. Tertullian. advers. Judaeos. c. 7.

4) Der ganze Name ist: Cajus Vettius (Vestius) Aquilinus Juvencus. Seine Werke: Historiae evangelicae libri IV. ed. Paris 1499. fol.; recog. illustr. ed. studio Theod. Poelmanni Basil 1551; cum not. var. ed. Frhard. Reusch. Erancof. et Lips. 1710; ad codd. Vatican. rec. F. Arevalus. Rom. 1793. Liber in Genesin: ed. Edm. Martene Nov. collect. vett. monum. T. IV. Paris. 1733. fol. Opuscula: ed. Gallandi Bibliothec. T. IV.

5) Opera: ed. Daventriae 1492. — ex edit. Rhodolphi Largii. Daventriae 1495; emend. cum schol. J. Sichardi ed. Antwerp. 1536. 1540; recens. a mendis purg. notis et indice illustr. a J. Weitzio. Hanoviae 1613. 1618; ed. ex recens. Vict. Giselini. Col. 1594. Lugd. Batav. 1596. emend. stud. Th. Pulmanni et Victoris Giselini c. comment. ed. Antwerp. 1564. — ex vetust. exempl. recens. et animadvers. adjec. Nic. Heinsius. Amstelod. 1667. Francof. 1701. — notis et indice illust. stud. Steph. Chamillard. Paris 1687. — recens. et ad not. illust. Chr. Cellarius. Halae 1730. 31. cum eod. Vat. collat. var. lect. not. ac indice illust. ed. studio J. Teolii. Parmae 1788. recens. ed. Faust. Arevalus. Rom. 1788—89.

Sueven, Alanen und Gothen in Spanien eindrangen, und nach einander Reiche gründeten. Das der Gothen war von der längsten Dauer. Sie waren Christen, ehe sie dahin kamen; aber dem arianischen Bekenntniß ergeben. Erst unter ihrem unvergleichlichen Könige Reccared traten sie zur katholischen Kirche zurück. Nachdem der Arianismus in sich selber untergegangen war, konnte das christliche Princip um so ungestörter in den kräftigen Naturen des Nordens und Westens seine Bildung beginnen. Wie im neugebornen Kinde das geistige Princip vom physischen niedergehalten, dennoch eine geheimnißvolle Krisis vollbringt, bis es sich von demselben befreit und nun um so kräftiger und lebendiger wirkt und schafft; so die Religion Christi in den noch rohen Völkern dieser Zeit. Erst nach und nach kam es zu freien, bewußten und festen geistigen Gestaltungen. Zudem hatte der germanische Volksstamm ganz besonders die Grundlage der christlichen Bildung in ihrer Tiefe begriffen, und sofort das Leben selbst mit dem neuen inwohnenden Geiste durchdrungen und gestaltet. So entstand allmählig, als das Leben der alten Welt, vom Heiligen abgewandt, sein Grab gefunden, ein neues Leben, das seine unendliche Kraft im Christenthume fand.

So lange aber die Bildung erst im Werden begriffen war, hatte sie verschiedene Schicksale. Könige und Bischöfe bemühten sich zu verschiedenen Zeiten, der Gelehrsamkeit auch mit Opfern aufzuhelfen. Aber der Zeitgeist ging den Gang, den er einmal eingeschlagen hatte. An die Stelle der untergegangenen öffentlichen Schulen traten die Bildungsanstalten an den Hauptkirchen, an denen besonders die erzogen wurden, die dem geistlichen Stande sich widmeten. [1]) Um sie mit der heil. Schrift und der Kirchenlehre mehr vertraut machen zu können, und zugleich disciplinarisch auf sie einzuwirken, wurden sie gemeinsam in Einer Wohnung erzogen. [2]) Wie sehr aber bei all' diesen Mitteln noch Unwissenheit im Priesterthume an verschiedenen Orten Statt finden mußte,

1) Concil. Toletan. II. (a. 527.) can. 1.

2) Concil. Tolet. IV. c. 24. 25.

geht schon daraus hervor, daß Licinian, Bischof von Neu-Carthago, im sechsten Jahrhundert an Papst Gregor d. Gr. schrieb: wenn es für einen Priester nicht hinreichend sei, blos das zu wissen, daß Christus zum Heile der Welt am Kreuze gestorben sei, alsdann kein Gelehrter in seiner kirchlichen Provinz gefunden werden könne, und somit die Kirche an Priestern nothwendig verwaisen müsse. [3]) Später ward von demjenigen, der geweiht werden sollte, gefordert, daß er den Psalter und die gewöhnlichsten Gesänge kenne [4]) Neben den Bemühungen der Bischöfe für den Unterricht war noch so manches Andere gegeben, was die Bildung eben so sehr erwecken als befördern konnte. Dahin gehören insbesondere die Schriften des Hieronymus und Augustinus, die einen großen Schatz nicht nur von Kenntnissen der älteren Litteratur enthielten, sondern auch eine Fülle von tiefen christlichen Ideen darboten, besonders die augustinischen. Freilich stand das Eine ihnen zu hoch, und das Andere erforderte eine zu vielseitige Gelehrsamkeit, um nach Verdienst gewürdigt und gebraucht werden zu können. Auch Kenntniß der griechischen Sprache würde erfordert worden sein, zu deren Erlernung freilich der gebildete Bischof Cäsarius von Arles dadurch anzueifern suchte, daß er den Gottesdienst nicht nur in der lateinischen, sondern auch in der griechischen Sprache halten ließ. [5]) Auch fehlte es sonst nicht an Büchern. Martinus von Braga brachte Codices aus dem Oriente; Donatus, Abt von Servi, aus Afrika, Johannes, Bischof von Gerundum, aus Konstantinopel [6]) Eben so besorgt waren mehrere Könige für die Herbeischaffung von guten Büchern. Chindasvinth ließ durch den Bischof Tajo von dem Papste Martin die sämmtlichen Werke Gregors des Großen verlangen. [7]) Sonst waren es die sieben freien

3) Liciniani epist. ad Gregor. M. Esp. sagr. Tom. V. pag. 421 sq.

4) Concil. Tolet. VIII. c. 8.

5) Hist. de Langued. l. V. 23. p. 238.

6) Ildephons. de vir. ill. c. 4. Isidor. Hisp. Etymol. VI. 3. 4. 5. 6. Regul. Monachor. c. 8.

7) Isidor. Pac. c. 13. Tajo epist. ad Eugen. episc. Tol. in

Künste, an und in denen die alexandrinische Schule sich gehalten, in welchen man sich übte, wenn es über das Gewöhnliche hinausgehen sollte. Als Anleitungen dienten die von Marcianus Capella und Cassiodorus. Von manchem Einflusse waren auch die Schriften des Anicius Manlius Torquatus Severianus Boethius. Die Geschichte wurde zu dieser Zeit wenig cultivirt. Der spanische Priester Orosius, ein Schüler des Augustinus und des Hieronymus, schrieb eine Weltgeschichte von wenig Werth, mögen wir die Form oder die Richtung ins Auge fassen. [1]) Nicht viel besser und zum Theil noch geringer sind die geschichtlichen Werke des Johannes, Bischofs von Gerundum, [2]) Isidor von Hispalis und des Julian, Bischof von Toletum. [3]) Die spanische Geschichte des Maximus, Bischof von Cäsaraugusta ist verloren gegangen. [4])

Einer der hervorragendsten und einflußreichsten Geister und Charaktere war ohne Zweifel Leander, Bischof von Hispalis, der mit Gregor d. G. in freundschaftlichem Verhältnisse stand, welcher ihm auch in Folge dieses Verhältnisses und seiner ungeheuchelten Hochachtung wegen, seine moralischen Betrachtungen über das Buch Hiob widmete. Leander wirkte mehr durch seine große Persönlichkeit und durch seine Verbindungen, die er mittels Briefen unterhielt, so wie durch seine priesterliche Thätigkeit, als er durch viele und umfassende Schriften sich Einfluß verschaffte. [5])

Aber bei weitem mehr wirkte für Bildung und Wissenschaft auf jede Weise Leanders jüngerer Bruder, Isidorus, der nach ihm

---

Espan. sagr. Tom. XXXI. p. 167. Braulio. epist. 42 ad Tajum. Esp. sagr. Tom. XXX. Vgl. die Libr. V. Sententiarum v. Tajo, ed. Risco, Esp. sagr. T. XXXI. p. 171—544, in welchen Gregors Werke in Sentenzen gefaßt sind.

1) Gennadius de vir. ill. c. 39.

2) Isidor. Hisp. de vir. ill. c. 62. S. Ildephons. de Scriptor. c. 13. Hisp. Illustr. T. 2. p. 11. Vasaeus Chron. p. 640.

3) Felix vita Juliani. c. 11.

4) Isidor Hisp. de vir. ill. c. 65.

5) Isid. Hisp. de vir. illustr. c. 59.

Bischof von Hispalis wurde. In seinen jungen Jahren wurde er von seinem ältern Bruder in dessen bedeutende Bibliothek eingesperrt, um sich mit den Schätzen derselben bekannt zu machen. Nicht umsonst war diese Maaßregel angewendet, denn Isidor wurde nicht nur der gelehrteste Mann seiner Zeit, sondern übte auch auf die Nachwelt als Lehrer der Wissenschaften noch lange den bedeutendsten Einfluß. Sein Hauptwerk sind die zwanzig Bücher Etymologien. [6]) Es findet sich hierin ein Inbegriff alles menschlichen Wissens, encyclopädisch und historisch dargestellt. In ihnen waren die Wissenschaften der Alten zusammengedrängt, ganze Stellen aus ihnen mitgetheilt, und so konnte das Werk als eine wissenschaftliche Fundgrube für die nächstfolgende Zeit angesehen werden, und wurde wirklich auch dafür gehalten. [7]) Nicht nur in der lateinischen, sondern auch in der griechischen und hebräischen Sprache bewies Isidor nicht gewöhnliche Kenntnisse, und ragte dadurch weit über sein Zeitalter hervor. Neben diesem Werke schrieb er noch zahlreiche andere, theils historische, theils moralische, theils dogmatische, theils philosophische, und theils grammatische. Dabei besorgte er eine Sammlung von Kanonen und Decretalbriefen [8])

Von weniger Werth waren die wissenschaftlichen Bemühungen

---

6) Originum sive Etymologiarum Codex. Die Abtheilung in 20 Bücher ist von Braulio.

7) Die von Isidor benutzten und angeführten Autoren s. m. bei Arevalus Isidoriana. Tom. I. p. 431 sq.

8) Chronicon regum Wisigothorum; Chronicon Gothorum v. J. 176—628; Chronicon v. Erschaffung d. W. bis J. 615; De scriptoribus eccles.; de ecclesiasticis officiis libr. II; Collectio canonum; conciliorum et epistolarum decretalium; De differentiis verborum libri III; Synonimorum libri II; De contemtu mundi; De Natura rerum; Liber proemiorum de libris veteris et novi Testamenti; Quaestiones et mysticorum expositiones sacramentorum in vetere Testamento; Allegoriae veteris et novi Testamenti; Liber Glossarum; Contra Judaeos libri II. Ausgaben: Opera, stud. Margarini de la Bigne. Paris 1580. fol. — ad chirograph. emend. ed. per Jacob. du Breul. Paris 1601. Colon. 1617. — ex vetust. exempl. emend. J. Grial. Matriti 1778. fol. II. — auct. recens. ed. Faust. Arevalus Rom. 1797—1803. 4. VII.

des Braulio, Bischof von Cäsaraugusta, und des Ildephons, Bischof von Toletum. [1])

Isidor von Hispalis (Sevilla) ist für uns in geschichtlicher Hinsicht eine allzu wichtige Person, als daß wir nicht noch Einiges über ihn und seine Eigenthümlichkeit vorbringen sollten. Er lebte in der Zeit, in der die erste Periode der christlichen Kirche sich vollendete; und von jener ist er gerade der geistige Repräsentant. Die erste Periode der Kirche ist die der griechischen und römischen Welt; nun begann erst im strengeren Sinne als neue Periode die der germanischen Welt. Zwar blickt Isidorus schon in diese herüber; aber geistig gehört er der ersten Periode an, doch nur als ein solcher, der an ihrem Ende steht, und ihre großen wissenschaftlichen Erscheinungen theils der Zahl nach aufzählt, theils den Inhalt derselben in festen, geschlossenen und unabänderlichen Sentenzen aufbewahrt für die Nachwelt als Zeugniß von der großen Vergangenheit. Die Zeit, in der ein Clemens von Alexandrien, ein Origenes, Athanasius, Gregor von Nazianz, sodann ein Augustinus u. A., ausgerüstet durch tiefe und starke Wissenschaft, ausgezeichnet durch Feinheit und Kunst, durch Geschmack und Bildung, gewirkt haben, diese Zeit war abgelaufen; an ihre Stelle trat die neu-germanische Zeit, die, ohne von Griechenland und Rom etwas anderes als das Christenthum zu empfangen, auf sich selbst stehen mußte.

---

1) Braulio: Vita s. Isidori Hispal. ed. Surius et Act. Sanct. ad 4. April. — Vit. s. Aemiliani sive Milani, ed. Tomasus de Salazar. (mit Martyrolog. Hisp. Tom. VI.) Lugduni 1659. fol. — ed. Mabillon. saecul. I. Bened.; — Epist. II. ad Isidor: ed. in Opp. Isidori. — Vita s. Leocadiae Virginis. ed. Surii. Tom. VII. ad 9. Dec. Ildephons. oper. ed. stud. J. Fr. Feuardentii. Paris 1576. 1617. ed. Bibl. max. Tom. XII. Lugdun. 1677. Epist. II. ad Quiricum ed. L. d'Acherii Spicil. Tom. I. Paris 1655. (ed. Jos. de la Barre Tom. III. 1723. fol.) — Liber annotationum de ordine baptismi, ed. Steph. Baluz. Miscell. l. VI. Paris 1715. — Liber de scriptoribus ecclesiasticis c. indic. et scholiis ed. Fabricii Biblioth. eccles. Hamburg. 1718; — Sermones III. et Epist. II. ed. Florez Espanna sagrada T. V.

Aber noch einmal sollte der alte Geist sich sammeln und ein Bild von seinem vollendeten Wirken in die neue Welt herübersenden, damit diese an die Vergangenheit und ihre reichen Producte sich halte bei ihrer eigenen Entwickelung. Nicht die Entwickelung selbst der alten Zeit sollte nach ihrem Gang und Verlauf dargestellt werden, sondern ihre Vollendung, ihre Producte. Dieß geschah durch Isidor. Deßwegen erhebt er selbst sich zu keinem neuen eigenthümlichen Gedanken, er vermag nichts zu produciren, sondern nur zu sammeln; und so reflectirt sich in ihm nur das Alte, um nichts weiteres zu sein als dieser Reflex. Und was er so nach fleißigem und mühsamem Forschen in den alten Denkmalen zusammenbringt, das nimmt die folgende Zeit zu Anfang und noch länger hin auf als den Inbegriff aller Gelehrsamkeit und Bildung, zum Stoff einer neuen unendlichen Entwickelung des Glaubens und des Lebens. Und dieß gilt nicht nur für Spanien, sondern für die ganze neue germanische Welt.

Auch in Frankreich war zur Zeit der Römerherrschaft viele Bildung verbreitet, wenn auch noch so zerstreut und abgebrochen. Denn in diesem Charakter finden wir sie zu dieser Zeit meist überall vor, nicht nur in dem genannten Lande. Die Herausgeber der Litteraturgeschichte von Frankreich haben im ersten Bande dieses gelehrten Werkes die ersten wissenschaftlichen Erscheinungen genau aufgesucht, und wir müssen auf diese Bemühungen hier verweisen, da wir es außer unserm Zwecke liegend finden, eine eigentliche Litteraturgeschichte von Frankreich zu geben. Noch vor der Geburt Christi rechnete Frankreich zu den Seinigen den Philosophen, Astronomen und Geographen Pytheas, den Philosophen und Historiker Eratosthenes, den Rhetor Lucius Plotius, den Dichter und Grammatiker Valerius Cato, den Dichter und Historiker Publius Terentius Varro, den Geschichtschreiber Trogus Pompeius u. A. [2]). Im ersten Jahr-

2) Histoire literaire de la France. Tom. I. p. 1—124. Besonders wichtig ist die allgemeine Einleitung: Etat des lettres dans les Gaules durant ces tems là (siécles, qui ont précédé la Naissance de J. C.) p. 1—70.

hundert der christlichen Zeitrechnung zählte Frankreich viele bekannte Redner, einige Dichter und Philosophen. Auch erhoben sich Gallier zur Weltherrschaft [1]). Eben so im zweiten Jahrhundert [2]). Gegen das Ende dieses Jahrhunderts blüheten daselbst besonders die Kirchen in Lyon und Vienne. In Lyon wurde selbst bereits ein Concilium gehalten, das erste in dieser auch später durch Concilien berühmten Stadt [3]). Zu Anfang des dritten Jahrhunderts aber zeichnete sich in Frankreich aus Irenäus, Bischof von Lyon. Seine größere Wirksamkeit fällt aber noch in das vorhergehende Jahrhundert zurück. Doch ist er nicht ein Gallier von Geburt, sondern ein Grieche [4]). Die Geistesrichtung, die in der kirchlichen Wissenschaft zu dieser Zeit in Frankreich, so wie auch in Spanien verfolgt wurde, ist die römisch-afrikanische, die realistische somit, die der rein idealistischen der speculativen Alexandriner als Standpunkt entgegengesetzt war. Durch seine Schriften, die wir nicht alle mehr kennen, wirkte er bedeutend auf seine Zeit ein [5]). Aber in jeder Weise gehört er der alten christlichen Welt an, und nicht derjenigen, die uns jetzt besonders interessirt. Nur darf seine Bedeutung in so fern nicht

---

1) Hist. lit. d. l. France loc. cit. p. 125—222.

2) Hist. lit. d. l. Fr. loc. cit. p. 223—298.

3) Ueber die Echtheit des Concils zu dieser Zeit vgl. Hist. lit. Tom. I. p. 295—298.

4) Vgl. Hist. lit. Tom. I. p. 324—352.

5) *Ανατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* Libri V. adv. haereses. Notis varior. et suis illustr. additis fragmentis ed. J. E. Grabe. Oxon. 1702. fol.; auct. nov. fragm. observat. glossar. et indicib. illustr. ed. Renat. Massuet. Paris 1710. Venet. 1734. fol. II; Fragmenta anecdota (bezweifelt) ex Bibl. Taurin. ed. Chr. M. Phaffius. Hag. Comit. 1715. 1743; Epist. ad Florin. in Eusebii H. E. V. 20. ed. graece Olshausen Monument. T. I. Liber *περὶ ὀγδοαδος* in Euseb. H. E. l. c. Hieronymi Catal. c. 35; Epist. ad Victorem papam, in Eusebii H. E. V. 24. Epist. martyrum Viennensium et Lugdunensium ad Ecclesias Asiae et Phrygiae in Euseb. H. E. V. 1—3. Nicephori H. E. IV. 16—18. — Fragmenta IX. ed. Munteri fragm. patr. graecor. T I. Hafniae 1778. Anderes bei Grabe u. Massuet.

zu gering angeschlagen werden auch für die Folgezeit, als er in der Entwickelung des Lehrbegriffs ein nicht geringes Moment darstellte.

Von weniger Wichtigkeit für die christliche Wissenschaft waren in demselben Jahrhunderte die Bemühungen des Cajus, des Völkerbischofs [6]), des heiligen Hipolyt [7]), des Bischofs Faustinus von Lyon [8]) und des heil. Martialis, Bischofs von Limoges [9]). Als Redner zeichneten sich aus Titian und Claudius Mammertus [10]).

Eines der glänzendsten Jahrhunderte für die französische Litteratur ist unstreitig das vierte, wenn auch der antike Charakter und die Kraft des Alterthums nicht mehr im Einzelnen so hervorbrach, wie in den Zeiten, die diesem Jahrhundert vorausgehen. Das Zeitalter des Augustus war für immer vergangen, und sein Geist mit jedem Decennium mehr erloschen. In dem neuen Jahrhunderte bekehrte sich die gebildete Welt der Griechen und Römer mit den Herrschern zum Christenthume, und es war somit der bisher verfolgten Kirche möglich, ungestörter den Wissenschaften sich hinzugeben, als es bisher geschehen war. Der kaiserliche Hof zog viele Gelehrte an sich, die mit dem Beherrscher in die Gegenden kamen, die germanische und gallische Völker bewohnten. So sandte der Kaiser Constantin den Lactantius, den christlichen Cicero, wie man ihn nannte, einen Schriftsteller von vieler Gelehrsamkeit nach Trier in Gallien, um seinen Sohn Krispus zu erziehen [11]). Solche Sendungen und Anstellungen konnten in den

---

6) Hist. lit. T. I. p. 356 ff.

7) ibid. p. 361 ff.

8) ibid. 405 ff.

9) ibid. p. 406 ff.

10) ibid. p. 401 ff. u. 417 ff.

11) Opera: De opificio mundi ad Demetriadem; institutionum divinar. libri VII; Epitome institutionum ad Pentadium; de mortibus persecutorum; De ira Dei, ad Donatum. Er starb um 325. In vielen Ausgaben, von 1465, wo zu Rom die erste erschien, bis zu der Zweibrücker 1786, wurden diese Schriften bekannt gemacht und mit den gehörigen kritischen Bemerkungen versehen.

Abendlanden nur sehr erweckend wirken, und in denen, welche von Natur nach höherer Bildung strebten, Nachahmung und Wetteifer erzeugen. Zudem verlieh schon Konstantin dem gelehrten Stande manche und vortheilhafte Privilegien [1]). Solche Privilegien mußten den gelehrten Stand nicht nur sehr ehrend darstellen, sondern auch die Lust erregen, ihm anzugehören. Für die Bildung wurde mittelbar wenigstens auch dadurch viel gewonnen, daß Konstantin strenge Gesetze gegen Magie, Astrologie und das Augurenwesen erließ. Er wollte dadurch das heidnische Princip selbst immer mehr und mehr schwächen und am Ende vernichten [2]). Der kaiserliche Einfluß auf die Wissenschaften dauerte fort, da nach der Theilung des Reiches ein fürstlicher Thron in Gallien selbst aufgeschlagen wurde.

Eine ungemein große geistige Bewegung brachte in das Leben der Kirche und des Staates um diese Zeit der Arianismus. Mit ihm beginnt eine merkwürdige Epoche für die innere und äußere kirchliche Geschichte. Man strebte von nun an nach einer vollen dogmatischen Bestimmtheit im Gegensatze zu dem frühern, mehr unmittelbaren und daher unermittelten Glauben, und um so mehr, da diese Richtung im Concilium, das in dieser Angelegenheit so feierlich gehalten wurde, selbst gegeben war. An dem genannten Streite nahm die ganze Kirche den thätigsten Antheil. Gallien aber wurde schon deßwegen besonders auf ihn aufmerksam, weil der Held und die Stütze der katholischen Lehre, der heil. Athanasius, nach Trier ins Exil verwiesen wurde, wo er sich ungefähr zwei und ein halbes Jahr aufhielt, geehrt und geschätzt von dem katholisch gebliebenen Kaiser Konstantin. Als Konstantin starb, erhielt sein Bruder Konstans den Antheil der verlassenen Länder. Auch er hielt sich in Gallien auf, wo er Künste und Wissenschaften beförderte. Er rief unter Anderen den berühmten Sophisten Proëresos aus Athen nach Gallien als Lehrer der

---

1) Codex Theodosianus Lugdun. 1665. 13. t. 3. l. 1. 3. p. 23. 27.

2) Codex Theodos. 9 t. 16. l. 1. p. 114. Vgl. l. 4. p. 119. l. 6. p. 124.

Beredtsamkeit, der aber höhern Ruhm in das Christenthum als in seine Kunst setzte. Nach der Ermordung des Konstans durch Magnentius und dem Einfall der Allemannen, wodurch das aufblühende Leben der Kunst und Wissenschaft nicht wenig zu erleiden hatte, kamen wieder günstigere Zeiten durch Julian, den Kaiser Konstantius in der Eigenschaft als Cäsar nach Gallien schickte. Konstantius war ein Arianer, der mit ungemeiner Härte die Katholiken verfolgte. Gegen den vom Kaiser so begünstigten Arianismus schrieb der durch Geist und Gelehrsamkeit ausgezeichnete Hilarius, Bischof von Poitiers, in dieser Zeit neben Athanasius einer der ersten Schriftsteller der Kirche [3]). Die Kraft, mit der er sprach, und das Ansehen, das er genoß, reizte den Kaiser zur Verfolgung. Er wurde nach Phrygien verbannt. Aber dadurch kam die Kirche von Gallien in nähere Verbindung mit der orientalischen, in der Hilarius für die Sache seines Glaubens nicht weniger wirkte, als es vorher in Frankreich geschehen war. Er setzte sich mit den tüchtigsten Bischöfen des Orients in Verbindung, und diese sofort mit den französischen, wodurch es möglich wurde, daß die Bischöfe in Gallien auf die Angelegenheiten der Kirche einen sehr bedeutenden Einfluß üben konnten. Später kehrte er aus der Verbannung zur Freude der französischen Kirche zurück zu seinem Bisthum. Unterdeß blüheten in diesem Lande mehrere Schulen, wie die zu Bordeaux, Trier, Toulouse, Narbonne, Autun, Poitiers und a. a. O., wo besonders die Redekunst gelehrt wurde.

So sehr auch im Anfange Julian die Wissenschaften im Allgemeinen begünstigt hatte, so trat er doch später nach seinem Abfalle vom Christenthume als ein Feind der christlichen im Besondern auf. Für die Christen sollten Künste und Wissenschaften nicht sein, deßwegen ließ er ihre Schulen schließen und nur die der Heiden offen stehen. Mit Recht hält Augustinus dieses Gesetz für die grausamste Verfolgung, die je die Kirche von den Kaisern erfahren hatte [4]). Valintinian I. nahm die harte Verordnung

---

3) Ein würdiges Denkmal hat ihm Möhler in seinem Athanasius gesetzt.

4) August. de Civitat. Dei lib. 18. cap. 52. N. 2.

zurück, und befahl die Wiedereröffnung der Schulen solchen, die dazu hinlänglich tauglich waren sowohl durch Kenntnisse als durch Sitten [1]). Zur Erziehung des jungen Cäsars Gratian ließ er den berühmten Ausonius berufen. Seinen Hof hielt er Anfangs zu Paris und Rheims; dann aber beständig zu Trier. Die Kunst der Beredtsamkeit stand in dieser Zeit in Frankreich höher als selbst in Rom; aber um Jurisprudenz zu studiren gingen die Gallier noch bis ins fünfte Jahrhundert nach Rom. Ganz besonders aber interessirte sich für Kunst und Wissenschaft sein Sohn Gratian; er ließ nicht nur Schulen in den vornehmsten Städten anlegen, in denen Rhetorik, die schönen Künste und Sprachen gelehrt wurden, sondern er sorgte auch für anständige Belohnung der Lehrer, zu der er aus seinen eigenen Ersparnissen beitrug [2]). Nicht weniger sorgte für die Bildung Valentinian II.; besonders aber wirkte dafür wohlthätig der Präfect Mallius Theodorus, selbst ein Mann von Gelehrsamkeit und Rednertalent. Zu dieser Zeit hatte Trier großen Ruf wegen seiner gelehrten Bildung, und in so fern ist diese Stadt für die Nachwelt wichtig geworden [3]). Es blühte in ihr eine Schule, die berühmt war, und aus welcher die bedeutendsten Männer zur Verwaltung und zur Leitung des Staates hervorgingen. Diese Schule, unmittelbar mit dem Hofe verbunden, war ein Vorbild der späteren Hofschulen unter den Karolingern [4]).

---

1) Codex Theodos. 13. t. 3. l. 6. p. 32. Vgl. Cod. 55. 14 t. 9. 1. p. 197. wo ein Gesetz für die Studirenden gegeben ist, das sie mehr zu ihren Studien hinzuhalten geeignet war.

2) Cod. Theodos. 13, t. 3. l. 11. p. 39. 40.

3) Ausonii opera. ordo nobilium urbium c. 4. p. 23. ed. Amstelod. 1671.

4) Aurel Symmachi oper. l. 9. ep. 52. Ammiani Marcellini rer. gest. ed. Paris. 1681 l. 14. Codex Theodos. 14. t. 9. l. 2. p. 202. Auson. ord. nob. urb. v. 403. 404. Cod. Theodos. 3, t. 3. l. 11. p. 39. 40. Panegyrici veteres ed. Jacob. de la Baune Paris 1676. p. 190. 230. 232. Auson. ep. 18. p. 644—649. Vgl. Hieronymi ep. 1. p. 3. Hieronymus begab sich nach Trier wegen seiner gelehrten exegetischen Arbeiten.

So glänzend aber auch die Schilderungen der Schule zu Trier sind, so wurde doch über die Rhetorik, die schönen Künste und die lateinische und griechische Sprache hinaus nichts gelehrt [5]. Von Lehrern der Philosophie und des Rechtes wird nichts gesagt. Diese Gegenstände wurden wohl nur zu Rom gelehrt. Erst im fünften Jahrhundert kommen in Gallien Spuren von philosophischem Unterrichte vor.

Als Redner zeichneten sich in dieser Zeit aus: Eumenes, Nazarius, Tiberius Victor Minervius, Censorius Atticus Agrácius, Alcimus, Claudius Mammertus, Delphidius, Ausonius, Drepanus und Axius Paulus; — als Dichter Delphidius, Alcimus, Citarius, Axius Paulus, Tetradius, Drepanus, Proculus, Theon und Ausonius; — als Geschichtschreiber Eutropius, Ausonius, vielleicht auch Alcimus; zu blühen fingen an Sulpicius Severus und Protadius.

Nicht weniger stieg in dieser Zeit die kirchliche Gelehrsamkeit. Die Bischöfe ließen es sich angelegen sein, das Christenthum durch Wissenschaft eben so sehr weiter zu bringen als durch äußere Verbreitung. Der gallische Episcopet hatte schon zur Zeit der donatistischen Streitigkeiten ein so großes Ansehen, daß man ihn zum Schiedsrichter aufforderte [6]. Daher denn auch das große Vertrauen zu der französischen Kirche, das Hilarius von Poitiers, der ihr selbst angehörte, aussprach [7]. Daß Athanasius nach Trier verbannt worden sei, ist bereits bemerkt worden. Hier war es der Bischof Maximinus, der sich in der Person des vertriebenen Athanasius der verfolgten Sache annahm, und davon Proben auf dem Concil von Sardica ablegte, aber auch von den Eusebianern

---

5) Optimi quique erudiendae praesideant juventuti, Rhetores loquimur et Grammaticos Atticae Romanaeque doctrinae. Codex Theodos. 13. t. 3. l. 11. p. 39. 40.

6) Optat. Milevit. l. 1. n. 22. Euseb. Hist. Eccl. l. 10. c. 5. p. 391. 392. ed. Par. 1659. August. epist. 43. n. 4. Concil. ed. Labb. Cossart. Tom. 1. p. 1429. 1430.

7) Hilarius Pict. de Syn. n. 63.

excommunicirt wurde [1]). Sein Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle, Paulinus, wurde wegen seiner Anhänglichkeit an die Consubstantialität nach Phrygien verwiesen, wo er starb. Daß Hilarius von Poitiers eben dahin von Konstantius verbannt worden sei, ist schon erwähnt. In die Geschichte des Arianismus kann hier nicht weiter eingegangen werden; nur das muß bemerkt werden, daß, wie im Oriente die Lehre des Arius die beinahe ganz herrschende wurde, die abendländische Kirche, aber ganz besonders die französische, die katholische Lehre wenn schon nicht überall und immer festhielt durch eine ungemein große geistige Thätigkeit, die sie hiebei entwickelte [2]). Diese Thätigkeit erwies sich nicht blos in mündlichen Ergüssen der Gedanken, sondern auch in mehreren Schriften, von denen sich jedoch die des Hilarius auszeichnen, nach und mit denen des Athanasius. Ueberhaupt äußerte Hilarius eine so ungemein große Thätigkeit, daß er durch eine Schriften sowohl als durch seine Zusammenberufung mehrerer Concilien, die sich den Beschlüssen der Versammlung von Rimini entgegensetzten, in Frankreich vielleicht noch die alleinige feste Stütze der alten Lehre war.

Aufs neue wurde die Thätigkeit der französischen Bischöfe in Anspruch genommen durch die Streitigkeiten, die Priscillian erregte, auf die wir aber nicht eingehen [3]).

Schon in dieser Periode unterhielten die französischen Bischöfe einen gelehrten Verkehr mit Hieronymus in Palästina, mit

---

1) Concil. t. 2. p. 670—679. 697. 698. Ein Denkmal wurde dem Bischof von Athanasius selbst gesetzt in epist. ad Episcopos Aegypti et Lybiae n. 8.

2) Hilarius Pict. de synod. n. 63. num. 2.

3) Sulpic. Sever. hist. sacr. ed. Amstelod. 1665. n. 61. p. 417—419. n. 62. p. 420—422. n. 63. p. 422—423. 424. 425. 426. 427. n. 65. p. 431. 432. in dialogo 3. n. 15. p. 561. dicl. 16. p. 562—566. hist. l. 2. n. 66. p. 434. Prosper. Aquitan. chron. p. 734. ed. Paris 1711. ibid. 736 Concil. tom. 2. p. 1009. 1231. August. haer. 70. Spicileg. d'Achery tom. 12. p. 205. Ambros. 24. n. 12. cp. 51. n. 6. de obit. Valent. n. 25.

Augustinus in Africa, mit Paulinus von Nola u. A. Als Schriftsteller zeichneten sich aus Phöbadius, Bischof von Agen, Ambrosius, Bischof von Mailand, von Geburt ein Trierer, und Hilarius von Poitiers, so wie der zu Anfange des Jahrhunderts lebende Lactantius. Sehr viele Werke sind verloren gegangen, die in dieser thätigen Zeit entstanden waren, wie die des Bischofs Maximinus von Trier und seines Nachfolgers Paulinus in der Sache des Athanasius. Deßwegen hat auch das, was uns an Denkmalen selbst aus dieser Zeit übrig geblieben ist, kein Verhältniß mehr zur Zeit selbst und ihrer geistigen Größe; wir ahnen kaum den Geist noch aus seinen Resten.

In der Mitte dieses Jahrhunderts führte Martin von Tours das Mönchswesen in Frankreich ein. In einer kleinen Entferuung von Poitiers baute er ein Kloster; zu Ligugé traf er seine erste klösterliche Einrichtung. Dieses Kloster, das sich bis auf die ueueren Zeiten erhielt, erzeugte in der Folge viele gelehrte und arbeitsame Männer. Als der heil. Martin Bischof von Tours geworden war, errichtete er in der Nähe der Stadt ein zweites Kloster, das später die berühmte Abtei von Marmoutier wurde. Sie war die Erziehungsanstalt der Bischöfe und die Schule der Wissenschaften in Frankreich [4]).

Mit dem fünften Jahrhundert beginnen die Wissenschaften in Frankreich schon zu sinken, wie sie denn von nun an bis auf die Zeiten Karls des Großen hin immer mehr zerfallen. Zwar finden wir auch in diesem fünften Jahrhundert eine nicht kleine Anzahl von Gelehrten und Künstlern aller Ordnung, Theologen, Philosophen, Historiker, Mathematiker, Mediciner, Dichter und Redner; aber wir suchen vergebens die alte Kraft, den alten reinen und lebendigen Geist. Das Zeitalter verdient mehr den Ruhm der Erhaltung des Alten als der genialen Erzeugung von Neuem. Doch so lange die alten innern und äußern (öffentlichen) Verhältnisse in diesem Jahrhunderte blieben, und sie blieben bis zur Hälfte

4) Sulpic. sever. Vit. S. Martini n. 4. p. 448. 449. n. 7. p. 453 —455.

desselben, wird auch der Zerfall der Künste und Wissenschaften nicht so augenfällig wahrgenommen. So lange Frankreich von rohen Völkern nicht überschwemmt war, so lange blühten in den Hauptstädten die Schulen; mit der alten Freiheit blieben die alten Motive und die alten Erfolge. Doch konnte die Zeit nicht mehr produciren; dazu waren andere Dinge und Verhältnisse erforderlich, die da erst kommen sollten.

Hatte man die gallischen Schulen durchgemacht, so begab man sich nach Rom, wenn es der besondere Beruf und das edlere Streben nach Wissenschaft erheischte [1]). Die Theologen aber hielten sich in Verbindung mit den damaligen Lichtern der Kirche, Hieronymus, Augustinus und Paulinus von Nola. Auch machten sie Reisen zu ihnen, um mit ihnen mündlich sich zu besprechen. Dahir gehören: Rusticus von Narbonne, Delphin von Bourdeaux, sein Nachfolger Annard, Severus Sulpicius, Prosper, Hilarius, der mit Prosper über die Gnade schrieb; ferner der Priester Desiderius, Riparius, Posthumius und die Mönche Alexander und Minerus (Minervus) [2]). Vorzügliche Schriftsteller dieser Zeit waren aber: Severus Sulpicius, Hilarius von Arles, Eucherius, Prosper, Salvianus, Vincentius von Lerins und Cassianus. Aus den Schriften dieser Männer spricht noch eine gute und theilweise tüchtige Behandlung der Theologie. Auch die Kritik ist nicht ohne innere Tüchtigkeit, so wie die Poesie dieser Zeit nicht ohne Geschmack. Die christliche Welt ward um diese Zeit bewegt durch den Streit über die Gnade, den Pelagius erregte, und der in Frankreich viele Theilnahme fand [3]).

---

1) Hieronym. ep. 95. p. 771 ed. Paris. 1704 sqq. anno. Surius 31. Juli. p. 406. n. 1. Symmachi l. 4. ep. 18—30. 45. 52. Rutilii Num. Galli itinerarium. l. 1. V. 1. 20. 209. 210.

2) Hieronym. ep. 89. p. 729. Sulpicii Severi. Dial. I. n. 4. August. ep. 226. n. 10.

3) Vgl. über den Streit, so fern er in der ersten Zeit Frankreich betrifft: Augustin. ep. 175. n. 1. not; de gestis Pelag. n. 2. 9. 23. 29. 30; in Julian. l. 1. n. 32; de gest. Pel. n. 2. 62. n. 3. 17. 45. 56. ep. 175. n. 1. ep. 166. n. 2; Marii Mercatoris Commonitorium ed.

Prosper von Aquitanien und Hilarius von Arles kämpften für Augustinus; aber mehrere Theologen in Frankreich hatten sich zum Semipelagianismus begeben, wie Cassianus, Vincentius, Faustus und Gennadius, die ihre Sätze auf das eifrigste vertheidigten, und eben dadurch kam eine große geistige Bewegung in den französischen Klerus.

Aber dieses wissenschaftliche Bewegen wurde unterbrochen, als beinahe zur selben Zeit Quaden, Vandalen, Alanen, Sarmaten, Gepiden, Heruler, Sachsen, Burgundionen, Sueven, Hunnen und andere zum Theil unbekannte Völkerstämme sich nach dem Süden und Westen ergossen. Auch die Germanen erweiterten ihre Grenzen gegen Frankreich hin. Schrecklich waren die Verwüstungen, welche die Alanen und Vandalen in den Städten Frankreichs herbeiführten. Nicht viel anders verfuhren die andern Stämme. Zuletzt kamen die Franken, eroberten Gallien und ließen sich in ihm für immer nieder, wodurch denn beide Völker in Eines verschmolzen wurden.

Während dieser Zeit nun sanken Künste und Wissenschaften sehr tief herab, so daß kaum der Schatten des Vorigen mehr da war. Eine traurige aber wahre Schilderung dieses finstern Zu-

---

Paris 1673. cap. 3. p. 18. 19. Gennad. Massil de vir. illust. c. 59. Cassiani — de incarnat. lib. 1. cap. 2., 5. cap. 1. p. 952. 1072. lib. 1. c. 3., 6. c. 14. p. 966. 1054. lib. 1. c. 4. p. 969. Prosper Aquit. chron. p. 743 ed. Paris; Prosper contra collatorem cap. 2. n. 2. cap. 1. n. 1. c. 3. n. 1. c. 5. n. 3. c. 1. n. 2. c. 21. n. 3. c. 2. n. 1. c. 21. n. 4. epist. ad Rufinum n. 4. 5. responsiones ad capitula objectionum Gallorum p. 203. 204. 239. 240. 241—256. 271—278. Noris Histor Pelag. ed. Patavii 1673. l. 2. c. 1. p. 158. cap. 15. p. 284. 285. c. 10. p. 239. Cassiani collat. ed. inter ejusdem opera. Atrebati, 1628. 13. c. 12. p. 608. 609. c. 18. p. 623. c. 13. p. 613. c. 15. p. 618. c. 14. p. 615. Augustini ep. 225. n. 2. ep. 226. n. 9. ep. 225. n. 7. n. 4. n. 2. n. 9. n. 6. n. 7. ep. 226. n. 2. überhaupt die meisten Nummern dieser beiden Briefe 225. 226. Gennadius de vir. ill. c. 61. 86. Arnob. Junior. in Psalm. 146. p. 326. 327. d. Lugduni 1677. Concil. t. 4. 1642. 1672. 1687. 1688.

standes macht Claudius Mammertus [1]), die wir hier nicht aufnehmen wollen. Die einzige Beschäftigung war beinahe nur noch die, aus alten wissenschaftlichen Werken Auszüge und Abbreviaturen zu machen. Die Theologen beschränkten sich auf den catechetischen Unterricht des Volkes, über das sie an Bildung sich selbst nicht sehr erhoben. Nur in den Klöstern war noch einige Gelehrsamkeit, und das Wenige, was in ihnen geleistet wurde, mehr durch Erhaltung des Alten als durch neues Produciren, war für die künftige Bildung die Grundlage [2]). Das berühmteste Kloster war Isle de Lerins, von Honoratus, Bischof von Arles erbaut. Es wurde die Pflanzschule vieler Bischöfe und Aebte, so wie vieler Gelehrten [3]). Durch solche Anstalten war es möglich geworden, daß man selbst nach der Mitte des fünften Jahrhunderts, und selbst in der Mitte der Barbaren, noch Vorlesungen über Philosophie, Poetik und die schönen Künste, und selbst über Aristoteles, so wie über Virgil, Cicero u. A. hielt; freilich geschah dieß nur an einzelnen Orten und nichts weniger als allgemein [4]). Ei-

---

1) Mammerti Claudii epist. ad Sapaudum, tom. 6. miscelleanor. Stephan Baluzii. Paris, 1713. p. 536. 537. 538.

2) Ueber die Klöster dieser Zeit und ihre Stiftungen s. bei: Gennad. de vir. ill. c. 61. Gallia christiana. ed. Paris. 1715—1728 a Dionys. Sammarthano. tom. 1. p. 679—685. Cassiani institutiones, seu de institutis Coenobiorum pr. p. 1. Cassian. collatio 1. pr. p. 297. ibid. 11. 18. pr. p. 553. 721. Eucherii Lugd. ad Hilarium de laudibus eremi ed. Paris. 1759. p. 56. 2. Bolland. 28. Febr. 740. 746. I Jan. p. 55. ed. Antuerpiae 1643—1729. Sidonii Avernor. episc. l. 9. ep. 15. l. 4. ep. 25. p. 968. 1118. 1119. l. 7. ep. 17. p. 472. l. 4. ep. 11. p. 260 ed. Sirmundi. Mabillon act. Bened. tom. 1. p. 563. Caesarii episc Arelatens. vita inter acta Sanct. ord. Ben. t. 1. l. 1. p. 7. Ennodii episcop. Ticin. lib. 2. ep. 6. p. 48. ed. Paris. 1611.

3) Hadrian. Valesii notitia Galliarum ed. Paris 1675. p. 532. 2. Hilar. de Honorato p. 16. Eucher. ad Hilar. p. 56. 2. Caesar. hom. 25. p. 844.

4) Sidon. ed. Sirmund. l. 4. ep. 1. p. 929. lib. 5. p. 973. l. 9. ep. 13. p. 1110. Claud. Mamm. ad Sap. p. 536—538.

nige der alten Schulen erhielten sich fortwährend, wie die zu Lyon und Vienne, zu Bourdeaux, Arles, zu Clermont in Auvergne, und wie es den Anschein hat, zu Agen und Perigueux. Lehrer von einigem Namen waren Eusebius in Lyon, mit seinen Schülern Sidonius, Avitus und Probus, so wie Victor, der Poetik lehrte [5]).

Auch Büchersammlungen erhielten sich noch, wie die des Dichters und Rhetors Lupus, des Consuls Magnus, die später an seinen Sohn Probus überging, des Bischofs Rusticus von Limoges, der besonders viele theologische Schriften abschreiben ließ [6]); aber die bedeutendste an der Zahl und zugleich die geordnetste war die des Tonantius Ferreolus, aufgestellt in seinem schönen Hause am Ufer des Flusses Gardon, zwischen Nime und Clermont in Auvergne [7]). Mit Achtung wird auch die Bibliothek des Consentius genannt [8]).

Die zweite Hälfte des fünften Jahrhunderts läßt von selbst auf das kommende sechste schließen. Das Christenthum wurde von den rohen aber kräftigen Naturen der germanischen Völker aufgenommen und vollbrachte jetzt seine erste geheimnißvolle Krisis. Die Lehre des Erlösers trat aber zunächst in Kampf mit der Kraft und dem Uebermuthe eines Heldenvolkes, das nur allmälig durch das bessere Princip sich ganz überwinden ließ. Im Gefühle eigener unbesieglicher Kraft durchbricht die übermüthige stolze Heldennatur alle Schranken, hinter welchen die Heiligkeit des Lebens sich allein rein bewahrt. Daher war für die Lehrer des Christenthums die Zeit gekommen, in der sie sich mit diesen Helden in einen Kampf einlassen mußten, in dem sie auf nichts sich verlassen konn-

---

5) Sidon. ed. Sirm. l. 4. ep. 1. p. 929. lib. 3. ep. 1. p. 907. lib. 4. ep. 1. p. 929. Sidon. carmen 1. v. 25—28. carm. 9. v. 308—310.

6) Sidon. ed. Sirm. l. 8. ep. 11. p. 1072. 1073. Carmen 24. vers. 90—94. lib. 5, ep. 15. p. 987.

7) Sidon. ibid. p. 892. 893—896.

8) ibid. l. 8. ep. 4. p. 1056.

ten, als auf die weit höhere Kraft des Evangeliums selbst, von dessen Geist sie getrieben wurden. Von diesem steten und starken Kampfe zeugen die vielen in diesem Jahrhundert in Frankreich gehaltenen Concilien und die Verhandlungen auf denselben. Wir dürfen diese Concilien als ein stets unterhaltenes Reinigungsfeuer ansehen, durch welches die sündigen Helden durchgehen mußten, bis sie geläutert waren zur Reinheit der Sitten, zum Leben in Glaube, Liebe und Hoffnung. Nur von dieser Seite aus wird das damalige Geschlecht mit seinen großen Lastern und seinen großen Tugenden recht und wahr begriffen werden. Die Bischöfe und Priester dieses Jahrhunderts waren mehr große Charaktere, als große Gelehrte. Nur einer hohen Persönlichkeit ergab sich das kräftige Geschlecht; und wäre ihm eine solche nicht in sehr vielen Bischöfen und Priestern gegenüber gestanden, es würde durch tiefsinnige Gelehrsamkeit nie zum Christenthume gebracht worden sein. Dem Heldengeschlechte mußten Helden des Christenthums gegenüberstehen. Dadurch ist uns eine zweite Seite der Zeit gedeutet, die nämlich, daß neben den zahlreichen Concilien nichts anderes hergeht, als die nicht weniger zahlreichen Biographien großer Bischöfe und Priester, der Helden des Christenthums dieser Zeit, und beinahe besteht die Litteratur des Jahrhunderts in nichts anderm, als in diesen Biographien und in den Sammlungen derselben. — So sehr hatte das Christenthum an das Leben sich hingegeben, daß es, um die germanischen Völker mit sich zu durchdringen und eine neue Welt hervorzurufen, nicht auch noch möglich fand, sich wissenschaftlich zu reflectiren, außer allein in der Weise wieder, wie es ins Leben aufgenommen wurde. Zudem traten noch andere Hindernisse einer wissenschaftlichen Entwickelung in den Weg, die jedoch alle wiederum ihren ersten und letzten Grund in der Rohheit der Zeit haben und der Völker, die diese Zeit herbeiführten. Nur ist es nicht gut, diese Rohheit noch roher sich vorzustellen, als sie ist; auch waren die germanischen Völker nichts weniger als ohne Religion. Ohne alle Religion kann man auch nicht zur christlichen sich wenden; die Aufnahme der letztern setzt vielmehr ein religiöses Gefühl schon voraus und ein Interesse

für das Göttliche [1]). Daß aber Völker, deren Hauptbeschäftigung Krieg, Jagd und Raub ist, für den ersten Anfang und auch noch für längere Zeit der Wissenschaft sich nicht hingeben werden, war von selbst zu erwarten. Aber die Gleichgültigkeit gegen die Wissenschaft ist noch kein Haß derselben; denn wie aus diesem heraus sich endlich die Liebe zum Wissen, und eine so große wie die des Mittelalters, sich entwickeln konnte, wäre nicht zu begreifen. Also werden wir uns das Verhalten der germanischen Völker gegen die Wissenschaft aus einer gewissen Gleichgültigkeit, und diese wieder aus ihrer Geschichte, aus ihren Schicksalen, die für eine hohe Bildung sehr ungünstig waren, erklären müssen. So in die ehemaligen Provinzen des nun untergegangenen Roms eingedrungen, konnte ihre ganze und mächtige Erscheinung für die Wissenschaften Anfangs nur von nachtheiligen Folgen sein. Und dennoch war vielleicht zur wahren künftigen Bildung nichts nothwendiger als eben dieses. Die entartete römische Bildung war nicht im Stande, das christliche Princip rein in sich aufzunehmen und künftig ein neues Leben zu erzeugen [2]). Dazu waren viel geeigneter die zwar rohen, aber noch nicht durch so tiefe Laster entweihten und entnervten Naturen der Germanen, die aus ihren tiefen Wäldern, in

---

1) Uebertrieben ist in jeder Weise, was die Herausgeber der histoire literaire in diesem sonst sehr schätzungswerthen Werke Tom. III. p. 1 sagen: Pouvoit-on en effet attendre autre chose de peuples ferocés, qui n'aiant presque ni connoissance de letres, ni teinture de religion etc.? — . . . Dèslors bien loin de faire quelqu' accüeil à la Grammaire, à la philosophie et aux autres Sciences, on n'avoit pour elles que du mépris et même de l'horreur.

2) Wie sehr der römische Name verhaßt gewesen sei wegen der Schlechtigkeit der Römer, geht aus folgender Stelle hervor: Hoc solo, id est Romani nomine, quicquid timiditatis, quicquid avaritiae, quicquid luxuriae, quicquid mendacii, immo quicquid vitiorum est comprehendentes. Liutprandi legatio apud Muratori Scriptor. Italic. vol. II. p. 1. p. 481. Wenn daher diese neuen Völker die Wissenschaften verachteten, so war es wohl nur darum, weil die Römer sie getrieben hatten. Vgl. Procop. de bello Gothor. lib. 1. p. 4. ap. Script. Byzant. ed. Venet. vol. 1.

welchen sie die Gottheit längst angebetet hatten, große Anlagen mitbrachten. Mit der rohen Kraft paart sich aber oft auch das kühne Laster, das indeß, so wenig es hier gelobt werden soll, den Menschen nicht so tief erniedrigen konnte, als das feine, überlegte, planmäßige und fortgesetzte Laster der römischen Welt; hier wird das Laster durch Laster vollbracht, dort durch Stolz und Uebermuth einer rohen Natur, mit der oft noch eine große Gemüthlichkeit bestehen kann. Während das Christenthum diese Naturen umbildete, mußte es die entarteten Römer dem Verderben überlassen. Aus diesen Bemerkungen wird sich nun von selbst der Zustand der Wissenschaften, und der theologischen besonders ergeben, zur Zeit der Völkerwanderung und nach derselben.

Daß Künste und Wissenschaften tief sanken, kann schon aus der Bemerkung eines Zeitgenossen hervorgehen, es sei unnütz zu schreiben, weil das Geschriebene nicht gehörig gewürdigt werden könne [1]). Daß dieser Zustand sich lange erhalten habe, geht wieder aus einem spätern Schriftsteller hervor, der seine Zeit geradezu als eine solche schildert, in der alles wissenschaftliche Leben untergegangen sei [2]). Wenn auch die Zahl der Schriftsteller in diesem, so wie in dem zunächst folgenden Jahrhunderte nicht eine bedeutend kleine genannt werden kann, so gab es doch unter den Vielen keinen Einzigen, der von großer Bedeutung gewesen wäre; das eben war das Uebel, daß Keiner viel war. Auch hatte der Aberglaube nicht wenig um sich gerissen. Man glaubte die großen Charaktere, von denen wir sprachen, nur dadurch recht ehren zu können, wenn man Alles ins Wunderbare zog, was sie anging. Und darin suchte ein Schriftsteller den andern zu übertreffen; weßwegen es nicht ganz leicht ist, das zu Viele von dem zu unterscheiden, was eigentlich gesagt werden sollte [3]). Das hat nun

---

1) Avitus, Bischof von Vienne. Carm. 6. p. 251. in praefat. ed. Sirmund. Paris. 1696. Nec in eo immorari, quod paucis in telligontibus mensuram syllabarum servando canat.

2) Gregor von Tours: hist. praefat: Vae diebus nostris, quia periit studium literarum a nobis.

3) Die Herausgeber der hist. lit. d. l. France sagen von den Schrift-

aber andererseits auch beigetragen, daß Schriftsteller der neuern Zeit in den Männern, deren Leben und Wirken uns dort verzeichnet ist, das Große nicht mehr finden wollten, das an ihnen war. Und so ist es gekommen, daß das damalige Zeitalter von einer zweifachen Seite aus entstellt wurde, vom Aberglauben eben so sehr als vom Unglauben.

Mangelte so bei den schriftstellerischen Arbeiten der damaligen Zeit vorzüglich die Kritik, so war andererseits die Sprache selbst, in der man schrieb, im tiefen Verfall. Das war eben der Fehler, daß die Schriftsteller in jeder Weise sich nach dem Volke bequemten, statt dasselbe über sich selbst hinaus zu einem Bessern zu erheben dem Inhalte und dem Ausdrucke nach. Eine solche Nachlässigkeit ließ man sich zu Schulden kommen, daß man selbst das Geschlecht der Hauptworte nicht mehr achtete, sondern das Masculinum mit dem Femininum verwechselte [4]), eben so, wie die Endungen der Worte selbst [5]).

Zum Verfall der Wissenschaften, und der theologischen insbesondere, trug auch das bei, daß die Bischöfe sich andern Bestimmungen hingaben, als es ihr einzig wahrer Beruf wollte; und eben so die Priester. Indem sie sich zu weltlichen Angelegenheiten hinziehen ließen, wurden sie in dieselben hineingezogen. Man suchte zeitliches Ansehen, Reichthum, Ehre und Herrschaft, wurde Jäger und Krieger [6]) und vergaß darüber das Amt des

---

stellern dieses Jahrhunderts mit Recht: Ils suivoient encore le mauvais goût de leur siècle, ou le merveilleux l'emportoit sur le vrai, et l'extraordinaire sur le simple. C'est ce qui paroit visiblement dans presque tous les Auteurs, qui en ce siècle et les suivants entreprirent de composer des histoires ou vies des Saints, et des relations de leurs miracles. Tom. III. pag. 2.

4) Gregor. Turonensis de gloria Corfessorum praef.

5) Mabillon Act. Bened. Tom. I. praef. p. 116. Vgl. Du Cange Glossar. praef. n. 13. 14. Die Sprache des salischen und des ripuarischen Gesetzes bestätiget das Gesagte.

6) Le Gendre, moeurs et coutumes des Francois. ed. Paris 1712. p. 13. 29. 30. Gregor. Turon. hist. praef. n. 16. 17.

Hirten. Auch durch Laster und Simonie befleckte sich die hohe und niedere Geistlichkeit, und die Concilien hatten es bisweilen fast nur mit dem verdorbenen Klerus zu thun. Indeß auf dieser Seite das Ansehen verloren ging, suchte man es auf einer andern wieder zu erhalten. Die Geistlichen gaben sich vielfach her zu abergläubischen, zauberischen Unternehmungen, zu Beschwörungen, zu Erkundigungen über die künftigen Schicksale der Einzelnen und zu Anderm, was hieher gehört [1]).

Indem wir nun bis jetzt die Wissenschaften verfolgten in ihrem Verfalle bis auf ein Kleinstes herab, müssen wir hinwiederum auch das sorgsam ins Auge fassen, was, wenn auch nur als die zartesten Keime der künftigen, wieder mehr erstarkenden Wissenschaften und Künste in dieser Zeit vorkommt. Nur muß hier sogleich der Vorstellung vorgebeugt werden, daß sich Künste und Wissenschaften von diesem Kleinsten an wieder regelmäßig und organisch in der kommenden Zeit entwickelt und entfaltet hätten, ohne alles Hinderniß und ohne alle Unterbrechung. Dieß war um so weniger der Fall, als barbarischer theilweise noch die folgenden Zeitabschnitte wurden, wie z. B. der des Karl Martell, dessen Regierung für die Wissenschaften vielleicht die ungünstigste war unter allen andern vor- und nachher.

Schon der Umstand trug nicht wenig dazu bei, die Wissenschaften nicht gänzlich untergehen zu lassen, daß die lateinische Sprache, wenn auch nicht in ihrer Reinheit, beibehalten wurde, besonders in den kirchlichen Verrichtungen. [2]) Denn dadurch blieb nicht nur ein Mittel, die Alten zu verstehen, sondern auch ein Reiz zum Studium derselben. Auch machten sich einige

---

1) Concil. Tom. 4. p. 1057. 1390. 1409. Beispiele bei Gregor. Turon. histor. l. 4. c. 16. l. 5. c. 14. 19. lib. 9. c. 6. 10. lib. 5. c. 14. l. 7. c. 14. not. 16. l. 10. c. 11. Baluz. capitulor. reg. Franc. tom. 1. p. 150. ed. Paris. 1677. Le Gendre moeurs de Franc. p. 37. 38. 46—49. 53. Fredegari chronic. n. 51. inter opera Gregor. Turon. oper.

2) Du Cange Glossar. praef. n. 30. 37. Vgl. Fleuri discours III. sur l'hist. de l'Eglise. n. 24.

fränkische Könige eine besondere Angelegenheit daraus, diese Sprache nicht untergehen zu lassen. Eben so sorgten diese für die Jurisprudenz, da ein großer Theil der Einwohner sich an das römische Recht hielt, [3]) während der andere am salischen Gesetze hieng. Einige, wenn schon wenige der Könige merovingischen Stammes, waren selbst Freunde der Wissenschaften, wenn schon nur nach den Begriffen und Bedingungen ihrer Zeit. [4]) Die Dichtkunst wurde durch die Barden gepflegt, freilich nur in ihrer Weise; doch ist die Natur gerade hier weit über die Kunst erhaben. [5]) War der König für die Wissenschaften eingenommen, so wurden dadurch immer Viele am Hofe zu demselben Streben angefeuert, wie uns denn auch Gregor von Tours und Fortunatus von Poitiers mehrere Beispiele anführen. [6]) Auf ähnliche Weise verhielt es sich bei den Burgundern, deren Fürst Gundebald zu Lyon für Schulen Manches that. [7]) Bei den Westgothen war dieß nicht weniger der Fall, [8]) deren König Alarich eine Sammlung des Codex Theodosianus nebst noch andern Gesetzen veranstaltete, [9]) und dadurch in dem Kaiser Justinian den Gedanken zu einem ähnlichen Unternehmen weckte.

Aber das Meiste wirkte in dieser Zeit doch immerhin der geistliche Stand. An den Cathedralen waren noch immer Schulen, und die Bischöfe selbst sahen es als eine ihrer Hauptangelegenheiten an, den Unterricht entweder in eigener Person zu

---

3) Concil. t. V. p. 1. Vgl. Le Gendre loc. cit. p. 27. 28.

4) Besonders gehört hieher Chilperich I. Gregor. Turon. hist. l. 5. c. 45. Fortunati Episc. Pictav. carm. l. 9. c. 1.

5) Le Gendre l. c. p. 262. 263. Vgl. p. 24. 25.

6) Fortunat. l. 7. c. 4. 7—12. 18. 19. lib. 6. c. 11. 12. Gregor. Turon. hist. I. 4. c. 24. 47. lib. 3. c. 33.

7) Ennod. Vit. B. Epiphanii Episcopi Ticinens. oper. p. 405. 407. ed. Paris. 1611. Avit ep. 51. ed. Sirm.

8) Gregor. Tur. hist. l. 10. c. 31. n. 19. Ennod. not. Jac. Sirmundi in eund. p. 6. Vgl. Tillemont hist. des Empereurs tom. 5. p. 665 ed. Paris. 1690.

9) Cod. Theod. t. 1. praef.

ertheilen oder dazu tüchtige Männer aufzustellen. [1]) Die Gegenstände waren Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Astrologie, Arithmetik; auch Poetik und Gesang. Nicht nur wurde die heil. Schrift erklärt, sondern auch Väter gelesen. Auch von ausländischen Sprachen finden wir Spuren. [2]) Doch ist hiebei an etwas Allgemeines nicht zu denken. Der Grad der Bildung an einer oder der andern Schule hieng stets von der Tüchtigkeit des Bischofes ab, oder des andern Lehrers, dem er an seiner Stelle den Unterricht übertrug. Die Schule von Arles war vielleicht die beste, und hatte diesen Vorzug dem dortigen Bischof Cäsarius zu verdanken. [3]) Auch die Schule von Rheims schien eine Ausnahme von der gewöhnlichen Regel zu sein, die auch noch dadurch merkwürdig wurde, daß sie zuerst einen eigentlichen Director, Principal, der Primicerius genannt wurde, hatte, welcher Titel später häufig vorkommt und auf ein hohes Lehramt hinwies. [4]) Berühmte Namen dieses Jahrhunderts sind: Remi-

---

1) Gregor. Tur. ibid. Fleuri disc. III. n. 21.

2) Greg. Tur. l. 8. c. 1. Mabillon. Act. Bened. p. 662. n. 11.

3) Mabillon. Act. Bened. p. 667. n. 30.

4) Du Chesne hist. Franc. Script. t. 1. p. 850. ed. Paris. 1636: Primicerium Scholae clarissimae militiaeque Lectorum. Von dem spätern Amte eines Primicerius macht das liber Romani ordinis apud Gregorium IX lib. 1. tit. 25 folgende Beschreibung: Ut Primiscerius sciat se esse sub Archidiacono sicut Archipresbyter, et ad ejus curam specialiter pertinere, ut praesit in docendo Diaconis, vel reliquis gradibus Ecclesiasticis in ordine positis: ut ipse disciplinae et custodiae insistat, sicut pro animabus eorum coram Deo rationem est redditurus. et ut ipse Diaconibus donet lectiones, quae ad nocturna officia Clericorum pertinent, et de singulis studium habeat, ut in quacunque re capacem sensum habuerit, absque ulla vacet negligentia, aut a quo ipse jusserit instruantur. Vgl. ibid. c. 8; Epist. Joannis VIII. ep. 7. ed. Sirm; Eugippius in Vit. S. Severini. cap. ult.; Adelmann. in epist. ad Berengarium in Concilio Metensi a. 838. c. 7; Hist. Pergam. tom. 3. p. 325. ap. Ughellum tom. 4. p. 668. 669. 775 848; Vit. Aldrici Episc. Cenoman. n. 1; Bernaldus Archidiacon. in Vit. B. Gerald. Abbat. Braccar. n. 1; Leges Alphonsinae seu Partitae 1. part. tit. 6. l. 5.

gius von Rheims, Avitus von Vienne, Rurich von Limoges, Cäsarius von Arles, Eleutherus von Tournai, Cyprian von Toulon, Ferreolus von Usez, Germanus von Paris, Viventiolus von Lyon, Nicetus von Trier, Marius von Avench, Pretextatus von Rouen, Veronus von Cavaillon, Gregor von Tours und Fortunntus von Poitiers. [5]) Nach und neben diesen Bischöfen machten sich noch bekannt: Eusebius von Antiba, Herakleus von S. Paul Trois-Chateaux, Mererius von Angoulême, Trajanus von Saintes, Leo von Sens, Mapinius von Rheims, Sedatus von Nisme, Sedatus von Besiers, Sulpicius von Bourges, Apollinaris von Clermont, Marillus (Maurillio) von Cahors, Agricola von Chalons sur Saone, Salvius von Albi, Berthram von Mans, Agerich von Verdun, Evemerus von Nantes, Felix, nach Evemerus Bischof an demselben Ort, Quintian von Clermont, der Erzieher seines Nachfolgers Gallus, Leoncius von Bourdeaux, Sidonius von Mainz u. n. A. [6])

Zur Verbreitung der Wissenschaften trugen auch die in dieser Zeit mit so vielem Eifer unternommenen Bekehrungen bei, wenn durch dieselben vor der Hand auch nur der Grund zu einer christlichen Bildung gelegt wurde, und der Erfolg Anfangs mehr ein äußerer als ein innerer war. [7]) Am meisten aber gaben dazu die Klöster, jetzt wahre Asyle der Wissenschaft, ihren Beitrag. Ohne viele Kosten wurden sie erbaut. Man wies den Mönchen unbebautes Land an, und das war von Seite des Staates meistens Alles, was er hergab. [8]) Nicht um ein müßiges Leben zu führen hatten sich die Mönche ihrem Stande gewidmet, und in diesem — Gott. Ihr erster Beweggrund war, sich der Eitelkeit der Dinge nicht hinzugeben, sondern in dem zeitlichen Leben das

5) Hist. lit. d. l. France tom. 3. p. 24.

6) Hist. lit. d. l. France, tom. III. p. 25. 26. und mit den oben Genannten näher geschildert von p. 38—416. wo denn die verschiedenen Schriften und Denkmale dieser Gelehrten kritisch behandelt sind.

7) Gregor. Turon. praef. Editoris. n. 18. histor. l. 3. c. 10. l. 4. c. 26—28. l. 5. c. 29.

8) Le Gendre, ibid. p. 14. Fleuri disc. 4, n. 22.

ewige zu erringen. Dabei aber war es eine ihrer ersten Bestrebungen, das, was sie als das Höchste erkannten, das Wort Gottes, zu verbreiten unter den Völkern. Die meisten Missionäre dieser Zeit sind aus Klöstern hervorgegangen. Mit diesem Berufe verbanden sie noch einen dritten; diejenigen, die zur Verkündung des göttlichen Wortes nicht besonders geeignet waren, bauten das Feld an, schufen die Wildnisse in fruchtbare lachende Fluren um, damit diejenigen, die nur für den Himmel und für ihre Brüder lebten, den Menschen auf keine Weise zur Last fielen. Sie alle haben ihr Leben einer großen Idee geopfert und umsonst dürften wir in unserer Zeit, die mehr von Ideen spricht, als in ihnen lebt, ähnliche Opfer suchen. Sie waren durch einen festen Glauben geleitet, und erkannten es als den göttlichen Willen, den Bewohnern der Wälder müsse und solle von ihnen Sitte und Religion gebracht werden, weil ohne diese der Mensch nicht Mensch ist. Deßwegen haben sie selbst gebildete Länder verlassen, haben verzichtet auf den Umgang mit Vater und Mutter, Bruder und Schwester, dem Freund und der Freundin, sie sind hinausgegangen in [illegible] finsteren Wälder, haben Mangel und Arbeit, Durst und Hunger ertragen, um ein wildes, halbthierartiges Geschlecht, von dem sie aufs härteste und bitterste verfolgt wurden, zu beglücken; und ihr Ende, was war es oft anders, als den Tod eines Martyrs zu sterben? Für sich selbst suchten sie nichts, sich hatten sie ganz vergessen. Auf die Genüsse dieses Lebens hatten sie verzichtet, als sie den Wanderstab in die Hand nahmen. Und da sie selbst nur mit großer Mäßigkeit das genossen, was ihr leibliches Leben bedurfte, so war das Uebrige ein Eigenthum der Armen. Und was so ihre reinen Hände hervorbrachten, hatte den sichtbaren Segen des Himmels. Da, wo ehemals nur Wald, Sumpf und düstere Heide war, sah man bald blühende Gärten, Aecker und Wiesen wie durch eine neue Schöpfung hervorgehen, und selbst große und bedeutende Städte erhoben sich in der Nähe dieser Klöster. Innerhalb der Mauern aber wurde der Funke der Wissenschaft mit derselben reinen Hand genährt, und Mancher, dessen Name untergegangen ist im Zeitenstrome, erhielt uns durch fleißiges Abschreiben der Bücher viele Perlen des Alterthums. Mehrere

Klöster, wie die der Benedictiner, machten sich in der Folge die Pflege der Wissenschaften zu ihrer vorzüglichsten Angelegenheit, und waren somit eben so sehr die Asyle der Wissenschaft als der Tugend, etwas, was von vielen neuern Schriftstellern undankbar genug nicht anerkannt wurde. Diese hatten kein Auge für das, was ein Leben vermag, das in Gebet, Arbeit und Betrachtung getheilt ist. Daß nichts Menschliches vollkommen ist, daß die größten Institute sinken können, lehrt die Erfahrung. Aber das verleiht uns kein Recht, auch das Gute zu verwerfen oder blind zu verkennen, da, wo es unbezweifelt ist. Was in den Klöstern die Betrachtung und das Studium besonders beschäftigte, waren neben der heil. Schrift das Leben der Heiligen, ascetische Bücher, die Väter der griechischen und lateinischen Kirche, besonders die Schriften des Athanasius, Basilius, der Gregore von Nazianz und von Nyssa, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus; ferner die Schriften christlicher Dichter, wie die des Sedulius; Kirchengeschichten, wie die des Orosius. Dabei waren von selbst einige Sprachstudien nothwendiges Erforderniß. [1])

Schon diese Beschäftigung mit den Vätern setzte eine Sammlung von Büchern in jedem Kloster voraus; und in der That hatte auch jedes seine Bibliothek. Natürlich ging das Bestreben hiebei zunächst dahin, diese Sammlung nicht nur zu erhalten, sondern auch zu vermehren. [2]) Daher wurde es möglich, daß bald in den Klosterschulen ein ganz besonders ausgezeichneter Unterricht ertheilt werden konnte, und diese Schulen in ihrem Ansehen immer zunahmen. [3])

---

1) Ueber all dieß: Regularum Collectus olim a S. Benedicto Anianense Abbate ed. Paris. 1663. lib. 2. p. 55. 64. 75. 77. 80. 100, lib. 3. p. 16. 41. Benedicti Regul. c. 48- 73; Fortunati Carm. l. 8. c. 1. p. 184. Mabillon Act. Bened. tom. 1. p. 571. n. 4; Joly traité historique des Ecoles épiscopales et ecclesiastiques, ed. Paris 1678. lib. 1. cap. 21.

2) Collect. Regul. l. 2. p. 115. Benedict. Regul. c. 48. Cassiodorus de institut. divin. script. lib. 2. c. 7. Sulpicii Sever. Vit. S. Martini n. 7. Gregor. Turon. Vitae Patrum. c. 20. n. 2.

3) Collect. Regul. l. 2. p. 238. Mab. Act. Bened. tom. 1. p. 314. Gregor. Tur. hist. l. 5. c. 14. praef. n. 32. Mabill. Act. Bened. t. 3. praef. n. 4. tom. 5. praef. n. 187. Ueber das Leben der Hei-

Im siebenten Jahrhundert setzte sich das sechste fort, aber mehr von seiner unerfreulichen als von seiner erfreulichen Seite, obwohl auch jene im letzten Jahrhunderte die überwiegende war. Wir finden bis zu Karl dem Großen hin meistens nur eine Abnahme der Künste und Wissenschaften, und die ganze glänzende Seite des Säculums besteht mehr in der äußern Erhaltung des Alten als in der innern Durchdringung desselben und in der Erzeugung neuer Producte, denn das letztere kommt eigentlich gar nicht vor, so nämlich, daß es der Rede werth wäre.

Die erste Ursache des immer weiter um sich greifenden Zerfalls der Wissenschaften lag wohl in der Geschichte des Merovingischen Herrscherstammes. Man kennt die Schandthaten der Fredegonde und der Brunehild, so wie die Kämpfe der feindlichen Brüder, der Gatten dieser furchtbaren Weiber. In der That sind diese schandbaren innern Zerwürfnisse der königlichen Familien und die mörderischen Unternehmungen gegen die eigenen Verwandten nur die äussere Aufschrift der innern eckelhaften Geschichte dieses Herrscherstammes. Laster und Tyrannei boten sich fortwährend die Hand, unerhörte Grausamkeit, wilde Rachbegier, die sich forterbten vom Vater auf den Sohn, erinnern nur allzusehr an die Familien des Atreus und Thyest, in denen das Laster und die Unthat sich fortzeugte bis zum schmählichen Untergange. Nur selten wollte eine erfreuliche Ausnahme sich geltend machen und verschwamm als solche bald wieder im allgemeinen Strudel der Leidenschaft und des Hasses. Die beiden Häuser, das von Neustrien und das von Austrasien, obwohl aus Einem Blut entsprossen, führten lange Kriege mit einander; bald bildete sich eine Vereinigung des getrennten Reiches, bald setzte sich die Trennung wieder fest.[1]) Unter jene erfreulichen Ausnahmen gehörte in jeder Weise Dagobert, Sohn des Chlotar, ein Freund und Begünstiger der Wissenschaften. Nach ihm kann ge-

---

ligen in dieser Zeit und die Concilienacten siehe Hist. lit. d. l. France, tom. III. p. 35. 36.

1) Fredegari chronicon, inter opera S. Gregorii Turon. ed. Paris 1699. cap. 26. 27. 37. 38. 40. 42. 56. 58. 60.

nannt werden die Königin Bathilde, die wenigstens mittelbar für dasselbe wirkte, [2]) so lange sie Vormünderin ihres Sohnes und Verweserin des Reiches war. Seit Chlodwig II. aber hörten die Herrscher eigentlich auf Könige zu sein [3]) und ließen an ihrer Stelle den Major Domus regieren, der, so lange er dieß hohe Amt, das höchste nach dem königlichen, und der Sache selbst nach über diesem, inne hatte, für sich und die Seinigen zunächst sorgte, und somit der Habsucht und dem Eigennutze Alles opferte. Sonst war für eigenmächtige Eingriffe in das kirchliche Leben und für Hemmungen desselben die Versammlung eines Conciliums von wesentlicher Gegenwirkung gewesen; jetzt aber wurden selbst diese Versammlungen nur sehr selten gehalten, und umsonst bemühte sich Papst Gregor d. Gr. dieselbe wieder in Gang zu bringen. [4])

In einer solchen Zeit vermag es nicht leicht einer über sich, ein Bild seines Jahrhunderts zu entwerfen und es der Nachwelt zu überliefern. Man schämt sich, dem folgenden Geschlechte einen Spiegel vorzuhalten, in dem es nur ein herabgewürdigtes, unglückliches Volk erblicken könnte, in dessen Interesse es nicht liegt, die Geschichte seines Werdens, Seins, Falles und geistigen Unterganges selbst zu verzeichnen. Eben so wenig werden ein solches Unternehmen despotische Fürsten begünstigen, die es selbst fühlen, daß sie der Vergessenheit mehr als des Andenkens werth und würdig sind. Daher finden wir in dieser Zeit außer der Chronik des Fredegar, die bis zum Jahre

---

2) Mabillon Act. Bened. t. 2. p. 779.

3) Sie heißen deßwegen die Faulenzerkönige: Rois faineants.

4) Gregor. M. epist. lib. 9. ep. 106. Der Brief ist an vier Bischöfe geschrieben. Nec in hoc quoque in hac sollicitudinis parte relinquimus, quod de habendis per parochias conciliis, Patrum providentia, utilitatis causa sancitum est. Unde ne qua inter fratres dissensio, ne qua inter praepositos et subjectos sint fomenta discordiae, in unum convenire sacerdotes necesse est, ut et de ingruentibus causis disceptatio, et sit salubris de ecclesiastica observatione collatio: quatenus dum per hoc et praeterita corriguntur, et regulam futura suscipiunt, omnipotens ubique Dominus fratrum concordia collaudetur. Nun verweist er auf Matthäus 18, 20. und schließt mit einer gemäßen Ermahnung und Ermunterung.

650 herabgeht, wenig andere Momente der Historie mehr. Fredegar selbst klagt in seiner Vorrede sehr über den Zerfall der Wissenschaften, und sein eigenes Buch ist das sprechendste Denkmal der Bildung dieser Zeit selbst. Eben so weisen die Formeln des Markulf nur auf ein geschmackloses und wissenschaftlich tief gesunkenes Geschlecht hin. Auch aus andern Momenten ist dasselbe zu ersehen, wovon uns Mabillon mehrere Beispiele gegeben hat. [1])

Indeß ganz ohne wissenschaftliches Leben war auch diese Zeit nicht, und es ist unser Geschäft, die Spuren desselben wiederum in ihrem Kleinsten aufzufassen.

Wie der Verfall der Wissenschaften in dieser Zeit zunächst von den Königen ausging, eben so ging von ihnen auch etwas aus, was zur Restauration derselben Manches in sich trug, obwohl mehr für künftige Zeiten, als für die damaligen, denn an und für sich war das ganze Moment bloß das erhaltende, nicht eigentlich restaurirende. Seit Chlotar II. war es Sitte geworden, am Hofe mehrere Mönche mit einem Abte zu haben, die in Sachen der Religion um ihren Rath angegangen wurden. Dieß ist der Ursprung der Hofkapelle im fränkischen Reiche, deren Vorsteher Archikapellani genannt wurden. [2]) Der Einfluß, den diese Archikapläne ausüben konnten, war in jeder Beziehung groß. Sie konnten eben so sehr auf die Tugenden der Regenten wohlthätig einwirken, als sie dazu zu stimmen, der Wissenschaften und Künste sich königlich anzunehmen. Sie waren die eigentlichen Erzieher der Prinzen, [3]) und bildeten mit diesen und andern Freunden der Wissenschaft oder auch Zöglingen, die ihnen

---

1) Mabillon annal. l. 16. n. 76. 88. De re Diplomatica. Supplem. c. 3. n. 5. Vgl. Hist. lit. loc. cit. p. 422. 423. Man schrieb: Rectur Statt Rector; Cenubium St. Cenobium, Singoli St. Singuli; Genetrix St. Genitrix; Sene St. Sine; Monastirium St. Monasterium; Itim St. Item; Recordationes (Genitiv) St. Recordationis. So war die Sprache ohne Regel, denn selbst in den Abweichungen der Buchstaben und Sylben blieb man sich nicht gleich, wie auch die Beispiele zeigen, die hier angeführt sind.

2) Mabillon Act. Bened. t. 2. p. 167. Annal. l. 11. n. 41.

3) Mabill. Act. Ben. ibid. p. 535. 616.

noch beigegeben wurden, eine kleine Akademie, und dieß war der Ursprung der spätern Hofschule.[4]) Die Lehrer an dem Hofe des Königs wurden später Bischöfe; denn anders wußte und konnte man ihr Verdienst nicht belohnen. Dieser Umstand war aber für das Ganze von großem Vortheil, denn die Bischöfe, die durch Wissenschaft und Frömmigkeit zu ihrem Amte gekommen waren, unterließen in ihren Bisthümern nicht, in ihrer frühern Weise die Bildung zu befördern, wozu ihnen jetzt nur um so mehr Gelegenheit gegeben war. Auch sonst bemühten sich viele andere Bischöfe, jene zu heben, die wir hier nur kurz nennen wollen. Es sind mit denen, die früher an der Hofkapelle waren, die Bischöfe: Faron von Meaux, Desiderius von Cahors, Hubert von Mastricht, Fortunatus von Poitiers, Aunacarius von Auxerre, Bertramnus von Mans, Arigus von Gap; auch Arnold von Metz, Cunibert von Köln, Protadus, Donatus und Claudius von Besançon, Paulus von Verdun, Modoald von Trier, Audbert von Cambrai, Präjectus von Clermont in Auvergne; ferner Ceraunus von Paris, Eligius von Noion, Audoënus von Rouen, Leodegar von Autum, Tetricus von Auxerre, Arbogast von Straßburg, Amand von Mastricht, mehrere Andere nicht gerechnet, die vielleicht nicht viel weniger verdient hätten, mit aufgezählt zu werden.

Zu den ausgezeichnetsten Schulen Frankreichs gehörten in dieser Zeit die von Poitiers, sowohl die bischöfliche als die Klosterschule, wovon die letztere unter der Leitung des Mönchs Ansfrid stand;[5]) ferner die von Paris, Châtre, Chartres, Mans, Bourges, Clermont, Vienne, Chalons sur Saonn, Cahors; mit den bischöflichen Schulen bestanden aber in den verschiedenen Diöcesen immer auch mehrere Klosterschulen. Ueber beide Arten haben wir nicht immer die bestimmten Nachrichten, sondern müssen neben dem Gewissen Manches aus Umständen erschließen.[6]) Auch in andern

---

4) Schola Palatina.

5) Mabillon Act. Bened. tom. 2. p. 681. c. 1. p. 699. n. 1. 2. p. 954. c. 1. p. 679. 1101. n. 3. 4. Annal. l. 17. n. 30. l. 21. n. 12. app. p. 704. c. 23. Museum Ital. p. 123. Bolland. 1 Febr. p. 222.

6) Man vergleiche über die der Reihe nach aufgeführten Schulen

Gegenden entstanden Schulen. So zu Uttrecht durch Villebrod, zu Verden, Mastricht, Trier, Metz. [1]) Zu diesen bischöflichen Schulen müssen nun noch die zahlreicheren Klosterschuleu gerechnet werden, von denen die Diöcese von Vienne, ausser denen in der Stadt selbst, allein sechzig zählte. Es würde uns zu lange aufhalten, all' diese Schulen besonders aufzuzählen, die Aebte, so wie die Lehrer in denselben zu nennen und auf ihre besonderen Verdienste nun die Wissenschaften aufmerksam zu machen; eben so wenig können wir uns damit abgeben, die Colonieen dieser Klöster so wie ihre Regeln, Privilegien, und ihr gesammtes Leben zum Gegenstand der Betrachtung zu machen. [2]) Aus diesen Klöstern gingen viele Missionäre hervor, die sich um das Christenthum unsterbliches Verdienst erworben haben [3]) Sie hatten an denen, die aus England und Irland kamen, treue Genossen in der Verbreitung des Glaubens.

Das achte Jahrhundert bietet uns zwei Seiten dar, die eine, nach der es mit dem Verfalle der Künste und Wissenschaften bis zum höchsten Punkte kam; die andere, nach der mit Karl d. Gr. eine neue Zeit für die abendländische Bildung beginnt. Der Anfang dieses Jahrhunderts ist durch viele traurige Ereignisse bezeichnet. Die Araber bemeistern sich Spaniens und zerstören die christliche Bildung bis auf wenige Spuren, denn an der völligen Vernichtung hindert sie die Heldenschaar in dem asturischen Gebirge. Aus Frank-

mit noch andern weniger bedeutendern: Mabillon Act. t. 3. p. 500. 501. 503; t. 1. p. 335. n. 3. Annal. l. 18. n. 19. t. 3. p. 188; Act. t. 1. p. 273. n. 7. t. 3. p. 486; tom. 2. p. 572. n. 1. 579. n. 9; p. 168. 170. n. 1. 8; p. 95. 99. 167—186. 432—438; t. 3. p. 90. n. 3. p. 95. n. 18. t. 2. p. 646. n. 2. 3. p. 541. n. 2. 483. 484. t. 5. p. 680. 681; t. 2. p. 123. Bolland. 13 Febr. p. 678—682. 1 Mart. p. 65. 66. 25 Mart. p. 572. 573. n. 20. 14. 1 Mai. p. 109. n. 3. Gallia christ. nov. t. 4. p. 869. 870.

1) Mabill. Act. t. 3. p. 606. t. 2. p. 511. n. 2. 3. p. 491. 1075. 1081. 873. c. 1. Annal. l. 13. n. 55. 56. l. 15. n. 72. l. 19. n. 38. 21. Sur. 11. August. p. 603.

2) Man sehe darüber Hist. lit. d. l. Fr. t. 3. p. 434—446.

3) Ibid. p. 447—449.

reich verwies sie auf immer Karl der Hammer. In Italien waren die Longobarden und Griechen in ewigen Kampf verwickelt.

Obschon aber Frankreich die Araber durch seinen Karl Martell abzuhalten im Stande war, so waren im fränkischen Reiche die bürgerlichen und kirchlichen Umstände doch nichts weniger als erfreulich. Vielmehr war in das ganze geistige Leben eine grenzenlose Verwirrung gekommen. Zucht, Sitte und heilige Ordnung waren verschwunden, und an ihre Stelle Zuchtlosigkeit, Unsitte und Unordnung getreten. Wo aber diese zur Herrschaft gekommen sind, da verschwinden von selbst die Wissenschaften, welche auf ewigen Ideen beruhen, die an sich eben so gut und heilig als wahr sind. Das Königthum hatte in denen, die es repräsentirten, seine höchste Entartung, Schwäche und Würdelosigkeit gezeigt; dazu kamen Zwischenregierungen, die meistens von übeln Folgen sind, und endlich die Tyrannei der Majoren Domus. Aeussere und innere Kriege vollendeten das Ganze. In solchen Staaten und in solchen Zeiten wird alle Tugend und alle wahre große und heilige Kraft des Geistes unterdrückt, das Laster ist unbestraft und sucht denen Geltung zu verschaffen, die von ihm beherrscht sind. Die Gesetze schweigen, oder vielmehr, die Leidenschaften erheben sich zu Gesetzen.

Wollten daher Bischöfe, in denen noch heiliger Eifer war, dem Verderben mit der Kraft des heiligen Geistes widerstehen, so wurden sie von ihren Sitzen gewaltsam gerissen oder auch grausam gemordet. [1]) Andere, die ohne bischöflichen Sinn und Geist waren, nahmen ihre Stellen ein. Unter Karl Martell stieg das Uebel vielleicht am höchsten. Er hielt die Bischöfe an, Kriegsdienste zu thun, oder auf ihr Amt und ihr Einkommen zu verzichten. Die wenigsten wählten das Letztere. Auch erhob er solche auf die bischöflichen Sitze, die ihm während der Kriege treue Dienste gethan hatten, die aber eben deßhalb ohne Kenntniß und ohne alle andere Fähigkeit für ihr großes Amt waren, deren einzige Lust darin bestand, das Schwerdt und

---

1) Mabillon Act. Bened. t. 3. p 72. p. 596. Flodoard hist. Rhemens. lib. 11. c. p.

den Jagdspieß zu schwingen, mit Hünden und Vögeln zu spielen. [1]) Die Bisthümer gingen sofort vielfach an Laien über. [2]) Oftmals wurden sie diesem sogar unter der Bedingung überlassen, daß sie dafür Soldaten, Pferde und Geld liefern mußten. Es läßt sich denken, von welcher Beschaffenheit solche Bischöfe gewesen sein mögen. Gregor von Tours führt uns nicht nur solche auf, die unmäßig im Essen und Trinken [3]), sondern auch, die Hurer, Ehebrecher und Meineidige waren. [4]) Sofort wurden die heiligen Handlungen nicht mehr, wie sonst, verwaltet, das Lehramt zerfiel. Den Zustand schildert der heil. Bonifacius in einem Briefe an Papst Zacharias auf folgende Weise: „Die Religion liegt nun schon gegen siebzig Jahren ganz zu Boden; die Franken haben seit mehr als achzig Jahren keine Kirchenversammlung gehalten, noch einen Erzbischof gehabt. Die Bisthümer sind größtentheils in den Händen geldgieriger Laien, oder ehebrecherischer Geistlichen, die auf nichts als zeitlichen Gewinn sehen. Die Diaconen dieser Bischöfe haben von Jugend auf im Ehebruche gelebt, in Unwürdigkeit gewandelt, sie unterhalten noch gegenwärtig vier bis fünf Beischläferinnen. Dem ungeachtet getrauen sie sich, öffentlich das Evangelium zu lesen, und werden zuletzt noch Bischöfe. Es gibt auch Bischöfe, die, ob sie gleich vorgeben, daß sie keusch leben, doch dem Trunke, der Ungerechtigkeit und der Jagd ergeben sind, oder die bewaffnet mit ins Feld ziehen, und mit eigener Hand sowohl das Blut der Christen als der Heiden vergießen.“ [5]) Eben so ging es mit den Abteien. Karl Martell verlieh sie nicht nur ungebildeten Laien, sondern selbst Frauen, und zwar solchen von schlechtem Rufe. [6])

---

1) Vit. S. Bonifacii, ap. Bouq. tom. 3. p. 668.

2) Gregor. Turon. hist. l. 5. c. 37. lib. 6. c. 7. lih. 5. c. 4.

3) Gregor. Tur. hist. eccl. l. 4. c. 12.

4) Gregor. ibid. l. 5. c. 28 und an mehrern Orten, ibid. l. 8. c. 2.

5) Concil. ed. Labbaei et Cossart. tom. 4. col. 1494. lit. D.

6) Mabillon Act. B. praef. n. 111. 112. Spicil. D'Achery t. 3. p. 210. 212. Ueber die Verheerungen der Saracenen vgl. Mabillon ibid. p. 482. 525. 578. Fredegar. chron. n. 108. 109. Le Coin annal. eccl. ad ann. 731. 732.

Unter solchen Umständen ist es leicht zu begreifen, warum gerade diese Zeit bis zu Karl dem Gr. hin die finsterste unter allen bisherigen werden mußte. Wir haben aus ihr die wenigsten und die geringsten Denkmale der Kunst und Wissenschaft. Ausser schlecht geschriebenen Legenden, unhistorisch verfaßten Geschichten, und diese nur wenige, so wie ausser mehreren Briefen von Bonifacius u. A. kann dieser Zeitabschnitt nichts aufweisen; und selbst diese Denkmale zeugen nur wiederum für die Barbarei des damaligen Geschlechts [7]) Nur noch bei jenen und durch jene, die das Christenthum im östlichen Frankreich, in Sachsen und Friesland verbreiteten, wie Wilfram, Ruprecht und Corbinian, erhielt sich die christliche Wahrheit, und wurzelte sich noch fester in den Schulen, die von ihnen gestiftet wurden, wie in Fulda, Fritzlar, Utrecht. [8])

Während in Frankreich alle Bildung des Geistes und des Herzens gänzlich erloschen schien, war wie mit Einmal die Hülfe aus einem andern Lande geboten.

Nach England hatte sich schon frühzeitig das Christenthum aus Frankreich verbreitet, besonders durch Prinzessinnen, die an englische Könige verheirathet wurden, wie durch Bertha, Tochter des Charibert, Königs von Paris, die sich mit dem König Ethelbert, König von Kent, vermählte. Sie nahm einen Prälaten, den Liudhard, mit an den Hof des königlichen Gemahls, und bekehrte den Gatten zum Christenthum. Eben so machte es ihre Tochter Ethelburge mit Edwin, König von Northumberland, dem sie als Gattin gegeben wurde. Auch sie hatte einen Bischof, den Paulinus bei sich, mit dessen

---

7) Als Beispiele des Barbarismus wird eine Grabschrift der Eusebia, Aebtissin von Marseille angeführt, in der jedes Wort und jede Sylbe ein Verstoß gegen die Grammatik ist. Hist. lit. d. l. France. tom. 4. p. 5. Mab. annal. l. 21. n. 10:

Hic requiesset in passe Eusebia religiosa,
Magna ancela Domini,
Qui in secullo ab heneunte etate sua vexit
Secolares, annes XIIII. et ubi a Domino
Electa est, in monasterio Sanctorum Cyrici
Servivet annus quinquagenta; recesset
Sub die pridie Kall. Octobris, indictione sesta.

8) Mabillon Act. Bened. ibid. p. 339. 357. 358. 501. 505. praef. n. 38.

Hilfe sie ihren Mann und ihr Volk zur Annahme des Christenthums bewog. Viel aber trug zur Bekehrung der Engländer bei Gregor d. Gr. durch die Sendung des Mönches Augustinus. Daß indeß schon vor diesen Zeiten das Christenthum in Britannien verbreitet gewesen sei, ist eine Thatsache, der nicht widersprochen werden kann, wenn es schon nicht so leicht ausgemittelt werden möchte, wann es geschehen. Beda der Ehrwürdige glaubt, unter Papst Eleutherius (J. Chr. 176—192) sei es zu den Brittonen [1]) gekommen, was aber viele Gründe gegen sich hat, wenigstens in der Art und Weise, wie es erzählt wird. Die Zeit läßt sich überhaupt nicht ausmitteln. Die Irländer und Schotten aber sollen das Christenthum, wie erzählt wird, erst unter dem Pontificate Cölestins I. empfangen haben. [2]) Es geschah aber schon vorher.

Die Wissenschaften wurden in Britannien besonders durch die Klöster gepflegt und erhalten. Wann diese aber aufgekommen seien, kann mit Gewißheit nicht angegeben werden. Angeblich führte in

---

1) Bedae Venerab. Eccles. hist. gentis Anglor. l. 1. c. 4. Anno ab incarnatione Domini, centesimo quinquagesimo sexto, Marcus Antonius Verus decimus quartus, ab Augusto regnum cum Aurelio Commodo fratre suscepit. Quorum temporibus cum Eleutherius vir sanctus, pontificatui Romanae ecclesiae praeesset, misit ad eum Lucius Britannorum Rex epistolam, obsecrans, ut per ejus mandatum Christianus efficeretur. Et mox effectum piae postulationis consecutus est, susceptamque fidem Britanni usque in tempora Diocletiani principis inviolatam integramque quieta pace servabant. p. 4. tom. 3. ed. Colon. 1612. Ueber die frühe Bekehrung in Britannien vgl. Origenes homil 6. in Lucam. Gildas Ex. c. 6. Ueber des Königs Lucius Sendung Alford Annal. ad annum 182. p. 140. ad ann. 201. p. 201. Usser. antiquit. eccl. Britannic. c. 4. Bolland. in act. Sanct. ad 1. Jan. Baron. Annal. ad an. 183. Bolland. ad 26 Mai. Usser. l. cit. p. 54. 102. 137. 138. ed. Dubl. 1639. Martyrol. Rom. ad. 3 Decembr. Wenn Mabillon bei den Britten und Schotten das Christenthum erst unter Cölestin I. verbreitet werden läßt, so irrt er schon deßwegen, weil unter Mitwirkung dieses Papstes Germanus von Auxerre mit Lupus von Troyes deßwegen nach Brittannien ging, um theologische Streitigkeiten zu schlichten, die den christlichen Glauben voraussetzen.

2) Mabillon Annal. l. 8. c. 1. p. 206.

Irland Patricius, bei den Schotten und Picten Ninianus und Kentigern, bei den Brittonen Eltutus das Klosterwesen ein. [3])

Unter den Klöstern aber, die in Britannien um diese Zeit oder bald darauf errichtet wurden, zeichneten sich besonders zwei aus, wovon jedes Bangor, Banchor oder Benchor hieß, das eine in Irland, das andere in England. Das Kloster Bangor in Irland verdankte seinen Ursprung dem heiligen Comgellus (Comgallus, Commogellus), einem Schüler des Fintanus. Es lag in der Provinz Ulster, in der Grafschaft Down, nicht ferne vom östlichen Meere, von wo aus man bald nach Schottland überfahren konnte. So groß war die Zahl der Mönche, daß man das Kloster erweitern und gleichsam in mehrere Klöster vertheilen mußte. In diesen Klöstern, die mit dem Hauptkloster nur Eines ausmachten, lebten unter dem Abt Comgell drei tausend Mönche, die dem Gebete, dem Bibellesen, dem Feldbau und den Wissenschaften oblagen. [4]) Aus ihm gingen nicht nur mehrere Klosterstifter hervor, sondern auch neue Glaubensprediger, unter denen sich Columban und Gallus besonders auszeichneten. [5])

Das andere Kloster Bangor in England lag in Wallis, im südlichen Theile der alten Grafschaft Flintshire, an einem Orte, der bei den Alten Bovium, bei Beda Bancornaburg hieß, jetzt Banchor, Bangor; ehemals wohl eine Stadt, sodann ein Kloster. [6]) Beda nennt es zu seiner Zeit das berühmteste Kloster der Brittonen. [7]) Als Augustinus aus Rom dahin kam, war es schon errichtet und in seinem Innern organisirt. Die Anzahl der Bewohner war so groß, daß es in acht Theile mußte eingetheilt

---

3) Mabillon ibid. p. 207.

4) Mabillon Annal. l. c. 208. 209. Vgl. über das Geographische, wo jedoch vom Kloster selbst nichts vorkommt: Camden Britannia, sive florentissimorum regnorum Angliae, Scotiae, Hiberniae et Insularum etc. ex intima antiquitate Chronographica descriptio. ed. tert. Londini 1590. p. 706 sqq.

5) Mabillon. ibid. 208 sqq.

6) Mabillon. ibid. p. 209. Spedus in Theatro Britanniae.

7) Beda. lib. 2. c. 2. p. 33.

werden, wovon jeder seinen eigenen Vorsteher hatte. Jeder Theil zählte drei hundert Mönche. Bei der Ankunft des Augustinus in England stand Dinootus als Abt an der Spitze der großen Anstalt. [1]) Diese Klöster wirkten in Verbindung mit denen, die aus ihnen hervorgegangen, für die Wissenschaft Vieles, und das Abendland verdankt dieser vereinten Wirksamkeit die bald eintretende Restauration der Bildung.

Am wichtigsten machte sich aber vielleicht für diesen neuen Umschwung der Dinge auf dem Gebiete des Wissens Canterbury.

König Ethelbert von Kent, der Gatte der Bertha, übergab dem vom Papst Gregor gesandten Augustinus, sobald er vom Erzbischofe von Arles die bischöfliche Weihe erhalten hatte, die Stadt Canterbury sammt der umliegenden Gegend, die aus einer Residenz des Königs nun der Sitz eines Bischofs wurde. Augustinus ward Bischof von Canterbury. Ausserhalb der Stadtmauern wurde für die Mönche ein neues Kloster gebaut, und so faßte mit der neuen Einrichtung das Christenthum und die christliche Bildung einmal festen Fuß in diesem Theile von England, und verbreitete sich von da aus weiter. [2])

Warum aber gerade Canterbury für die abendländische Bildung von großer Bedeutung werden konnte und wurde, lag in folgenden Umständen.

Durch Augustinus war die neue englische Kirche in besonders

---

1) Bedae hist. eccl. Anglor. l. 2. c. 2. Quod cum esset statutum, venerunt, ut perhibent, septem Britonum episcopi, et plures viri doctissimi, maxime de nobilissimo eorum monasterio, quod vocatur lingua Anglorum Bancornaburg, cui tempore illo Dinooth abbas praefuisse narratur. p. 33. . . Erant autem plurimi eorum de monasterio Bancor, in quo tantus fertur fuisse numerus monachorum, ut cum in septem portiones esset cum praepositis sibi rectoribus monasterium divisum, nulla harum portio minus quam trecentos homines haberet, qui omnes de labore manuum suarum vivere solebant. p. 34.

2) Bedae hist. eccl. Angl. lib. I. von Cap. 23 bis 34. p. 15—29. Dazu gehören noch die Briefe des Papstes Gregor, die zum Theil auch Beda anführt. — Ueber Canterbury siehe Camden Britannia, p. 251 sqq.

nahe Berührung mit Rom gekommen. Als daher nach dem Tode des Deusdedit, Erzbischofs von Canterbury, der zu seinem Nachfolger erwählte Presbyter Wuighard im Jahre 668 nach Rom gekommen war, um sich bestätigen zu lassen, hier aber an der Pest, die damals in dieser Stadt wüthete, starb; [3]) hielt es der Papst Vitalianus in Betrachtung der Umstände, die vorwalteten, im Interesse der Sache, die vacante erzbischöfliche Stelle durch eigene Wahl zu besetzen. Er ernannte daher den Adrianus, einen Afrikaner, der dazumal Abt eines Klosters in der Nähe von Neapel war. [4]) Ohne Zweifel war es die Gelehrsamkeit des Adrian, was die Blicke des Papstes auf sich zog. [5]) Aber der bescheidene Abt hielt sich der hohen Würde für unwürdig und empfahl einen Mönch in Rom, Namens Theodorus, aus Tarsus in Cicilien gebürtig. Zugleich versprach er, denselben in sein Erzbisthum zu begleiten. Theodorus, ein Mann von vieler Gelehrsamkeit, nahm die Stelle an, obwohl er in einem Alter von sechs und sechzig Jahren war. [6]) Diese vorsorgliche Besetzung durch den Papst erregte in England kein Mißfallen, und Theodorus reiste mit seinem Freunde nach England. [7])

Diese beiden Männer waren es, mit denen in England ein wissenschaftliches Leben sich anfachte. Sie zogen viele Schüler an sich, die in der gelehrten Bildung in kurzer Zeit große Fortschritte machten; und noch nie sah England glücklichere Zeiten, [8])

---

3) Bedae hist. eccl. Angl. lib. 3. c. 29. p. 81. 82. lib. 4, c. 1. p. 83. 84. Mabillon Annales, lib. 15. cap. 41. p. 477.

4) Bedae hist. lib. 4. c. 1. p. 83.

5) Bed. l. c. vir natione Afer, sacris litteris diligenter imbutus, monasterialibus simul et ecclesiasticis disciplinis institutus, Graecae pariter et latinae linguae peritissimus.

6) Von Theodorus sagt Beda ibid. vir et seculari et divina litteratura, Graece et Latine instructus, probus moribus et aetate venerandus, id est, annos habens aetatis 66. Zuerst hatte Adrian dem Papst einen gewissen Mönch Andreas empfohlen, der aber wegen Leibesschwäche die Stelle nicht annehmen durfte. Bed. ibid.

7) Bed. ibid. c. 1. p. 83. 84.

8) Et quia litterio simul et secularibus, ut diximus, abundanter

wie Beda sich ausdrückt. Ein und zwanzig Jahre verwaltete Theodorus sein erzbischöfliches Amt. Sein Freund Adrian überlebte ihn beinahe achtzehn Jahre, und wirkte diese Zeit noch mit allem Eifer für die Wissenschaft. Ihre zahlreichen Schüler errichteten in den Klöstern Schulen, die für Jedermann offen standen. [1]) Allein es stellte sich bald ein wesentliches Bedürfniß heraus, das nothwendig befriedigt werden mußte. Es fehlte nämlich an Büchern, denn an die wenigen, die Theodorus mit sich gebracht hatte, konnte sich eine gründliche Bildung nicht anknüpfen. Dem tief gefühlten Bedürfnisse kam Rom entgegen, das aus seiner reichen Büchersammlung gerne mittheilte; und so entwickelte sich nicht nur ein kirchlicher, sondern auch ein wissenschaftlicher Verkehr zwischen Rom und England, ein Umstand, der bei Beurtheilung des Papstthums nur allzu oft unberücksichtiget geblieben ist.

Die Klöster fingen auf diese Weise an Bibliotheken sich zu erwerben, und die erworbenen zu vermehren. Unter diejenigen, die am meisten hierfür thaten, gehört Benedict, der Stifter der Abtei von Weremouth. In seiner Schule wurde Beda der Ehrwürdige, einer der größten Gelehrten seiner Zeit, und vielleicht

---

ambo erant instructi, congregata discipulorum caterva, scientiae salutaris quotidie flumina in rigandis eorum cordibus emanabant: ita ut etiam metricae artis, astronomiae et arithmeticae, ecclesiasticae disciplinam inter sacrorum apicum volumina suis auditoribus contraderent. Indicio est, quod usque hodie supersunt de eorum discipulis, qui Latinam, Graecamque linguam aeque ut propriam, in qua nati sunt, norunt. Neque unquam prorsus ex quo Britanniam petierunt Angli, feliciora fuere tempora, dum et fortissimos christianosque habentes Reges cunctis barbaris essent terrori, et omnium vota ad nuper audita coelestis regni gaudia penderent: et qui cumque lectionibus sacris cuperent erudiri, haberent in promptu magistros, qui docerent. et. cet. Bed. ibid. c. 2. p. 84. 85. Unter den Schülern des Adrian und Theodor wird auf eine sehr ausgezeichnete Weise Aldhelmus genannt. Bed. ib. l. 5. c. 19. Vgl. P. Hjort — Johannes Scotus Erigena, oder von dem Ursprung einer christlichen Philosophie und ihrem heiligen Berufe. Kopenhagen 1823. p. 23 ff.

1) Vgl. Alcuins Leben von F. Lorenz, Halle 1829. S. 6 ff.

das Licht des Zeitalters, gebildet. Er war aus Weremouth und lebte in der letzten Hälfte des achten Jahrhunderts. Sein ganzes Leben hindurch blieb er Mönch, zuerst in dem Kloster seines Geburtsortes, später in Jarrow. So groß war sein Ruf als Gelehrter, daß ihn Papst Sergius nach Rom berief, um dort Fragen zu lösen, die schwer zu beantworten waren. [2]) So viel bekannt ist, hat Beda die Reise nicht gemacht. Seine Schriften beziehen sich auf die verschiedensten Gegenstände des menschlichen Wissens, als auf Sprache, Mathematik, Physik, Geschichte, Philosophie, Archäologie und Exegese.

Am berühmtesten war unter den vielen englischen Schulen dieser und der sogleich folgenden Zeit bald die zu York. Sie hatte ihren Ruf vornehmlich dem Erzbischof Egbert zu verdanken, der um das Jahr 712 seine Würde erhielt, zugleich aber auch Vorsteher der dortigen Schule wurde, die von Jünglingen besucht ward, welche aus den verschiedensten Ständen waren, und dem verschiedensten Berufe sich hingaben. [3]) Mit dem Erz-

---

2) Der Papst schreibt an den Abt des Klosters, in dem Beda lebte, also: Opportunis ergo ac divinis amplectenda solicitudinis tuae petitionibus arctissima devotione faventes, hortamur Deo dilectam, religiositatis tuae bonitatem, ut quia exortis quibusdam ecclesiasticarum causarum capitulis non sui examinatione longius innotescendis, opus nobis sunt ad conferendum arte litteraturae imbuti: sicut decet devotum auxiliatorem sanctae matris universalis Ecclesiae, obedientem devotionem huic nostrae exhortationi non desistas accommodare: sed absque aliqua immoratione religiosum Dei famulum Bedam, Venerabilis monasterii tui presbyterum ad limina Apostolorum principum dominorum meorum Petri et Pauli; amicorum tuorum ac protectorum, ad nostrae mediocritatis conspectum non moreris dirigene: quem, favente Domino sanctis tuis precibus, non diffidas prospere ad te redire, peracta praemissorum Capitulorum cum Auxilio Dei desiderata solemnitate. Erit enim, ut confidimus, etiam cunctis tibi creditis profuturum, quicquid ecclesiae generali claruerit per ejus praestantiam impertitum. Concil. tom. 3. Vgl. Henry — hist. of Great Britain. Vol. 3. p. 330. Guil. Malm. de Gest. reg. Angl. l. 1. c. 3.

3) Anonymus in Vita Alcuini ap. Froben. pag. LXI: Erat si-

bischof Egbert lehrte an der Anstalt noch Aelbert, ein Verwandter von ihm, der später, nach dem Tode des Egbert, auf den erzbischöflichen Stuhl von York erhoben wurde. Egbert erklärte das Neue Testament, Aelbert lehrte die übrigen Wissenschaften, und erwarb sich somit um die Schule zu York das größere Verdienst. Diese Wissenschaften waren: die Grammatik, Rhetorik, Jurisprudenz, Poetik, Astronomie, Naturlehre und Exegese des Alten Testaments. [1])

Dem ernsten, verständigen und einsichtsvollen Lehrer blieb es nicht lange unbekannt, daß er unter der Zahl seiner Schüler einen Alcuin habe. Er, der, wie uns Alcuin selbst bemerkt, die Kunst besaß, Jünglinge von ausgezeichnetem Talent zu erkennen und an sich zu ziehen, [2]) sah auch bald, welcher Geist in Alcuin schlummere, und es ist sehr wahrscheinlich, daß er ihn mit auf Reisen nahm. [3]) Daß Alcuin aber in seinen jüngern Jahren Frankreich und Italien bereist, und in Rom sich besonders aufgehalten habe, ist nicht dem geringsten Zweifel unterworfen. Als Alcuin nach England zurückgekehrt war, wurde er Gehilfe an der Lehranstalt, und nach dem erfolgten Tode des Egbert und der Erhebung des Aelbert auf den erzbischöflichen Stuhl von York eigentlicher Lehrer und Vorsteher der Schule; auch wurde ihm die Aufsicht über die Bibliothek übertragen. Daß diese Bibliothek, wohl eine der ausgezeichnetsten in den neuen abendländischen Reichen, in den Augen des Alcuin einen hohen Werth gehabt haben müsse, geht schon daraus hervor,

---

quidem ei (Hechberto) ex nobilium filiis grex Scholasticorum, quorum quidam artis grammaticae rudimentis, alii disciplinis erudiebantur artium jam liberalium, non nulli divinarum scripturarum.

1) Alcuin, Poema de Pontificibus et Sanctis Ecclesiae Eboracensis, versus 1431 et sqq.

2) Alcuin sagt loc. cit. vs. 1448:
Indolis egregiae juvenes quoscunque videbat,
Hos sibi conjunxit, docuit, nutrivit, amavit.

3) Alcuin. ep. 222. p. 286. ep. 85. p. 126. Lorenz Leben des Alcuin S. 10.

daß er mit einer Freude, die wir ihm ansehen, sagt, sie enthalte die Denkmale der alten Väter, was der Römer in der Welt Latiums eigen geschaffen und was das herrliche Griechenland den Lateinern überliefert, auch was das Volk der Hebräer von Oben empfangen und Afrika mit hellem Licht verbreitet habe. Unter den Büchern, die die Sammlung enthielt, nennt er besonders: Aristoteles, Cicero, Pompejus, Plinius, Virgilius, Statius, Lucanus und Boethius; dazu noch alte Grammatiker, christliche Dichter und die Väter der lateinischen Kirche. Aber Alcuin konnte wohl hiermit die ganze Bibliothek nicht erschöpft haben, zumal da er dieses Verzeichniß in seinem Gedichte über die Kirche von York, ihre Vorsteher und Heiligen mittheilt, in welchem mancher Name ausbleiben mußte, der in das Metrum nicht paßte.

Als Aelbert starb, folgte ihm als Erzbischof Eanbald. Diesen begleitete Alcuin auf seiner Reise nach Rom, die der Neugewählte in der Absicht unternommen hatte, das erzbischöfliche Pallium sich zu holen. In Parma traf er mit Karl dem Großen zusammen, ein Umstand, der für die abendländische Bildung von der größten Bedeutung geworden ist.[4]) Hier bewog Karl den ausgezeichneten Lehrer, in sein Reich zu kommen, und der Vater einer neuen weitverbreiteten Bildung zu werden. Er kam später wirklich, und nahm einige seiner Schüler mit als Gehilfen in seinem großen Berufe; sie waren Wizo, Fredegisus und Sigulf. Ohulf, der noch unter der Zahl war, ging in einem sinnlichen Leben unter. Und so sind wir jetzt mit Alcuin und Karl zu einer neuen Periode im Fortgange der abendländischen Wissenschaften gekommen, die wir sofort auch für das neunte Jahrhundert verfolgen.

Nur jene Handlungen und Thaten sind wahrhaft historisch zu nennen, welche in der Welt bedeutende Veränderungen her-

---

4) Der Anonymus in vit. Alcuini c. 6. p. LXIV. bestimmt das Zusammentreffen mit Karl schon früher, freilich ohne das genannte in Parma in Abrede zu stellen.

vorbringen und neues Leben erzeugen. Daß die Handlungen und Thaten Karls d. G. hieher zu zählen sind, braucht um so weniger nachgewiesen zu werden, da sie in der Weltgeschichte eine neue Zeit hervorgerufen haben. So groß aber Karl auch sein mochte durch Sieg und Eroberung, wahrhaft groß war er in seiner Zeit doch nur durch seine Anstalten für die Bildung in Kunst, Wissenschaft und Religion, und durch seine Gesetze, die sich darauf bezogen. Nur was in den Geist gelegt wird, ist ewig und bringt unsterblichen Ruhm.

Aus der Kindheit und Jugend Karls des Großen ist uns wenig bekannt. Seine Erziehung war die gewöhnliche eines fränkischen Prinzen, und hatte zunächst wohl nur Beziehung auf den künftigen Krieger. Aber in Karls Geist ging eine eigene Welt auf. Er war zum großen Herrscher und zum Gesetzgeber geboren. Ihm konnte daher das Gewöhnliche in der Erziehung nicht genügen, er wurde somit sein eigener Erzieher, indem er jedoch zugleich nach Lehrern sich umsah und jene nach eigener Wahl sich auserkor, denen er sich als Schüler hingab. Dieses Sonderbare und Unverhältnißmäßige zieht sich durch seine ganze Regierung hindurch und kann gar wohl als Erklärung für Manches dienen, was sonst nicht so leicht erklärt werden kann. Wie sein irdisches Reich sich erweiterte, so sollte sich auch im tief gefühlten Drange sein Geist erweitern; wie er mit Schwerdt und Scepter eine neue Ordnung schuf und erhielt, so wollte sich der Geist Wahrheit verschaffen über die ewige Ordnung der Dinge. Ihm schien sein Erkennen und Wissen durch sein Leben geboten; dieses ging mit Riesenschritte voraus, jenes sollte nachfolgen und die Tritte erhellen, die schon mit Kühnheit und Kraft gemacht waren. Wir finden daher bei Karl zwischen seinem Leben und Erkennen ein Verhältniß, welches das verkehrte ist, und in der That, diese Verkehrtheit, die aber dennoch gelobt werden muß, ist die Ueberschrift des Lebens Karls des Großen, im Guten wie im Bösen. Nie kam daher sein Geist zur vollen Wahrheit, zum wahren Frieden; nie erreichte sein Charakter seinen großen Mittelpunkt und in diesem seine Einheit. Aber das ist schon viel, daß er sich so sehr auszeichnete durch seinen Drang zum Wissen;

wir haben diesem innern Streben die neue Epoche für die Wissenschaften zu verdanken, die er als ihr Schöpfer hervorrief.

Auf seinem ersten Zuge nach Italien wurde er mit zwei italienischen Gelehrten bekannt, mit Paulus Diaconus, dem Historiker, der auch unter dem Namen Warnfrid bekannt ist, und mit dem Magister Peter von Pisa. Er nahm sie mit nach Frankreich. Von Peter lernte er die lateinische Sprache. Doch scheint dieser Lehrer bald gestorben zu sein oder den Hof Karls bald verlassen zu haben. Der bedeutungsvollste und einflußreichste Geist an Karls d. G. Hofe war aber gewiß Alcuin, der Lehrer des Königs und der königlichen Familie, denn nicht nur etwa die Prinzen, sondern auch die Prinzessinnen des königlichen Hauses nahmen Theil an seinem Unterrichte, wie Gisela und Richtrudis und die eigenen Töchter des Königs. So wurde die alte Hofschule aufs Neue ins Leben gerufen und erhob sich zu neuem größern Glanze. Diese Schule war mit ihren Lehrern, Schülern und mit ihren Büchern nicht an einen bestimmten Ort gebunden, sondern war, wie der Hof, wandernd, und daher bald zu Aachen, bald zu Thinoville, bald zu Worms, bald zu Regensburg, bald zu Würzburg, bald zu Mainz, bald zu Frankfurt und bald zu Paris.[1]) Wer unter Karl ein kirchliches oder weltliches Amt erhalten wollte, mußte seine Tüchtigkeit dazu durch wissenschaftliche Bildung beurkundet haben. Daher zeigten sich immer mehrere geneigt sich unterrichten zu lassen, und die Schule zählte stets neue Freunde und Zöglinge. Diejenigen, die das nähere Vertrauen Karls und Alcuins genossen, und mit einander einen wissenschaftlichen Verein ausmachten, erhielten als Glieder dieses Vereines einen besondern Namen. So hieß Karl selbst bald David, bald Salomon, Alcuin: Flaccus Albinus u. s. f.; aber es ist falsch, wenn man aus diesem engeren und

---

1) Mabillon Act. Benedict. t. 5. praef. n. 179. Ueber diese Schule siehe noch: Joannes Launoius de Scholis celebrioribus seu a Carolo Magno, seu post eundem Carolum per Occidentem instauratis. in oper. t. IV. p. 10. 11. ed. Col. 1732.

freundlichen wissenschaftlichen Vereine auf eine Akademie Karls d. G. schließen will, von der er selbst nichts wußte.

Die Bildung und der Unterricht beschränkte sich aber nicht blos auf die Hofschule. Zwar war sie Anfangs die einzige im Reiche, die Bedeutung hatte. Um den Unterricht und die Bildung auch in die verschiedenen Theile des Reiches zu verbreiten, mußten vor Allem gelehrte Männer auf die bischöflichen und erzbischöflichen Stühle erhoben werden. Sie wurden aus Alcuins Hofschule genommen. Ueberhaupt aber suchte er nur das Talent und die Wissenschaft so zu belohnen. So wurde der heil. Paulinus Patriarch von Aquileja, Leidrad Erzbischof von Lyon, Theodulf Bischof von Orleans, Arno Erzbischof von Salzburg. Saßen einmal solche Männer auf den höchsten Stühlen der Kirche im fränkischen Reiche, so war es dem Könige leichter, seine weitern Absichten durchzusetzen. Diese Absichten waren keine andern als die, allenthalben im fränkischen Reiche Bildungsanstalten zu errichten. Bereits im Jahre 787 erließ Karl ein Rundschreiben an die Bischöfe und Aebte, in welchem die Errichtung der Schulen befohlen wurde [1]). Vor der Hand schien sich die Absicht Karls nur auf die Bildung der Geistlichen zu beziehen. Aber der wohlthätige Zweck erweiterte sich immer mehr und erstreckte sich zuletzt nicht nur auf die höhern weltlichen Stände, sondern auch auf das gemeine Volk. Denn der Bischof Theodulf von Orleans ließ, als Karl im Jahr 789 noch einmal die Errichtung von Schulen nachdrücklich befohlen hatte [2]), in jedem Dorfe seines Sprengels Schulen errichten. Um die Armen davon nicht auszuschließen, wurde von ihm verordnet, daß die Lehrer außer den freiwilligen Geschenken der Eltern nichts annehmen durften [3]). Auf die von Karl erlassenen Verordnungen berufen

---

1) Baluz. Capitular. Regum Franc. Tom. 1. p. 203 sqq. Launoius loc. cit. p. 1—5. wo überhaupt Karls Thätigkeit in dieser Sache geschildert ist.

2) Baluz. Capitular. T. 1. p. 237.

3) Launoius loc. cit. p. 9. 10. Die 19. Nummer bezieht sich auf die Neffen eines Presbyters, der sie in einer höhern Anstalt erziehen

sich noch spätere Concilien und einzelne Vorstellungen von Bischöfen, das Werk des großen Königs nicht untergehen zu lassen [4]). Die von Karl dem Großen errichteten Schulen hatten indeß nicht gleichen Rang und gleichen Organismus. In der einen wurden die sogenannten sieben freien Künste gelehrt, so wie die theologischen Wissenschaften. So in der Klosterschule zu Tours, die Alcuin selbst stiftete [5]), und in der Hofschule, den zwei bedeutendsten zu Karls Lebzeiten. In andern Schulen, des zweiten Ranges wohl, wurde im Gesang und in der Musik unterrichtet, wie

---

lassen will. Zugleich werden uns dadurch diese höhern Anstalten seiner Diöcese bekannt: Si quis ex Presbyteris voluerit nepotem suum, aut aliquem consanguineum ad Scholam mittere, in Ecclesia Sanctae Crucis, aut in Monasterio Sancti Aniani, aut Sancti Benedicti, aut Sancti Lifardi, aut in ceteris de his coenobiis quae nobis ad regendum concessa sunt, ei licentiam id faciendi concedimus. Im hier genannten Kloster S. Benedict will Launoy das Kloster Floriac erkennen. In Num. 20 heißt es weiter: Presbyteri per villas et vicos Scholas habeant, et si quilibet fidelium suos parvulos ad discendas litteras eis commendare vult, eos suscipere ac docere non renuant, sed cum summa caritate eos doceant, attendentes illud, quod scriptum est: Qui autem docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti; et qui ad justitiam crudiunt multos, fulgebunt quasi stellae in perpetuas aeternitates. Cum ergo eos docent, nihil ab eis pretii pro hac re exigant, excepto quod eis parentes caritatis studio sua voluntate obtulerint.

4) Concil. Cabilionense II. anno 813 cap. 4. Oportet etiam, ut sicut Dominus Imperator Carolus, vir singularis mansuetudinis, fortitudinis, prudentiae, justitiae ac temperantiae, praecepit, Episcopi Scholas constituant, in quibus et litteraria solertia disciplinae, et sacrae scripturae documenta discantur, et tales ibi erudiantur, quibus merito dicatur a Domino: Vos estis Sal terrae, et qui condimentum plebibus esse valeant, et quorum doctrina non solum diveris haeresibus, verum etiam Antichristi monitis, et ipsi Antichristo resistatur, ut merito de illis in laude Ecclesiae dicatur: Mille clypei pendent ex ea, omnis armatura fortium. Eben so das Concilium Parisiense VI. anno 829. Vgl. Eginhard in vita Caroli, Lupus Abbas Ferrar. in epist. ad Eginhardum. Jonas Episcop. Aurel. in libro I. de Cultu imaginum.

5) Alcuini epist. 38. p. 52. ed. Froben. Launoius de Schol. p. 14.

zu Metz und Soissons [1]). Die Schulen des letzten Ranges waren diejenigen, welche für den Volksunterricht bestimmt waren, wie wir sie insbesondere nach Karls Befehl von dem Bischof Theodulf errichten sahen. Der König unterließ nicht, auf jede Weise in den Schulen zum Lernen aufzumuntern, und die Bildung nach ihren verschiedenen Graden selbst bei Ertheilung der Aemter in Anschlag zu bringen [2]). Unter den zu Karls Zeiten blühenden Schulen zeichnete sich besonders aus die am Hofe, dann die Schulen von Tours, Fontenelle, Lyon, Fulda, Osnabrück und Metz [3]). Diese Schulen waren immer so viel als ihre Vorsteher und Lehrer selbst waren. Alcuin aber war die Seele des Ganzen. Die ausgezeichnetsten Männer seiner Zeit im fränkischen Reiche waren entweder seine Freunde oder seine Schüler. Aber Alle liebten und achteten ihn wegen seiner persönlichen Thätigkeit für eine tiefere und allgemeinere Bildung. Dieß war der Faden, durch welche Alle an ihm hingen. Zu seinen Freunden gehörten Paulinus, ein austrasischer Franke, Patriarch von Aquileja, der sich im Streite gegen die Adoptianer als rüstiger Kämpfer zeigte; Theodulf, der schon einigemal genannte Bischof von Orleans, der sich um den Fortgang des Schulwesens vieles Verdienst erwarb, und als Dichter den Beinamen Pindar erwarb, freilich nur von seiner Zeit; Benedict, Abt von Anian, der die Regel der Benedictiner verbesserte und wie Paulinus an der Bekämpfung und Widerlegung der Adoptianer vielen Antheil hatte. Ueberhaupt aber übte er vielen und wohlthätigen Einfluß auf die Reformation des Klerus und des kirchlichen Lebens. Leidrad, Erzbischof von Lyon, der nicht weniger für das Aufkommen und Blühen der Schulen seiner Diöcese thätig war, als Theodulf in der seinigen. Mehr als

---

1) Monachus Egolism. ad ann. 787. ap. Du Chesne, tom. II. p. 75. Launoius loc. cit. p. 2. Annales Mettenses ad ann. 757. Ann. Eginhard. ad ann. 826.

2) Monachus Sangallus in Vit. Caroli. l. 1. c. 3.

3) Ueber ihren Ursprung und ihre Dauer, so wie über ihre Lehrer und Vorsteher vgl. Launoy. loc. cit. p. 10—16.

aus ihm selbst wird es aus Agobard, seinem Schüler und Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhle von Lyon, erkannt [4]). Mit Alcuin waren aus England noch Wizo, Fredegis und Sigulf gekommen, die zwar nicht seine Schüler waren, aber doch Männer, die mit Alcuin Ein und dasselbe verfolgten und sich an ihn als ihren gemeinsamen Mittelpunkt anschlossen. Wizo übernahm nach Alcuins Entfernung die Direction der Hofschule, Fredegis wurde Alcuins Nachfolger als Abt des Klosters Tours, dessen von Alcuin gestiftete und weit gediehene Schule er aber in großen Verfall kommen ließ, weil, wie es scheint, das frühere Hofleben und seine vielen weltlichen Geschäfte und Sendungen ihn für ein zurückgezogenes wissenschaftliches Leben verdorben hatten. Sigulf war lange Zeit Alcuins Gehülfe an der Hofschule und später auch in Tours. Zuletzt erhielt er die Abtei Ferrieres. Unter den Schülern des Alcuin haben sich nachstehende einen besondern Namen erworben. Zuerst kommt Arno, den Alcuin, der ihm vor allen Andern ergeben war, wegen seines hohen Geistes Aquila nannte; er wurde Erzbischof von Salzburg und wirkte in dieser Stellung sehr viel für die Wissenschaft in seinem Kreise; unter Anderm legte er eine Bibliothek an, zu deren Besten er mehr als hundert und vierzig Bände abschreiben ließ. Angilbert, gleichfalls ein Schüler von Alcuin, wurde dem Prinzen Pipin, als dieser in sein Königreich Italien geschickt wurde, als Begleiter und Aufseher mitgegeben, verwaltete als Primicerius auf einige Zeit alle Staatsgeschäfte, bekleidete später, über die Alpen wieder zurückgekehrt, bei Karl das Amt eines Geheimschreibers, und wurde zuletzt, des weltlichen Lebens überdrüßig, Abt im Kloster des heil. Richarius zu Centula. Mit Bertha, der Tochter Karls des Großen, hatte er den Geschichtschreiber Nithard und den Harnid gezeugt. Bei all den weltlichen Geschäften, denen er sich zuerst unterzog, blieb er doch stets ein Freund der Wissenschaften und führte als ein solcher den Namen

---

4) Agobardi opera ed. Baluz. 1666. 8. Tom. II. p. 80. Was er für seine Schule in Lyon that, kann man aus seinem Briefe a. Karl d. G. ersehen. Launoy. loc. cit. p. 13. 14.

Homerus. In den Kreis der Schüler Alcuins gehörten ferner Adelhard und seine Brüder Bernarius und Wala, aus einem Nebenzweig des herrschenden Königshauses entsprossen, indem sie Kinder Bernhards, des Bruders von Pipin waren. Als Verwandte des Königshauses im Verdacht stehend, suchten sie mehr die kirchlichen als die weltlichen Würden des Reichs. Adelhard wurde Abt von Corbie, übernahm ferner wichtige Staatsämter und hatte zum Nachfolger seinen Bruder Wala. Für Wissenschaft und kirchliche Ordnung haben beide viel gewirkt, aber unter dem schwachen Ludwig auch viel gelitten. Endlich gehörte zu Alcuins Schülern, so lange er noch Vorsteher der Hofschule war, Riculf, der nachmalige Erzbischof von Mainz, und Richbod, später Erzbischof von Trier, der gegen den Adoptianer Felix schrieb, und dazu von Alcuin selbst aufgefordert wurde. Wenn nun auch Eginhard, Agobard u. A. nicht mehr hieher gerechnet werden können, weil, als sie an der Hofschule erzogen wurden, Alcuin schon Abt in Tours war, so waren sie gewissermaßen doch wieder seine Schüler, weil Alcuin mit der Hofschule in steter Verbindung blieb und sein Geist dort noch in aller Wirksamkeit fortlebte [1]).

Wie an der Hofschule so weihte sich Alcuin auch als Abt von Tours, wo er eine Schule stiftete, nur den Wissenschaften und der Verbreitung derselben. Der Ruf dieser Schule wuchs mit jedem Tage mehr, denn Alcuin, die Seele der Bildung des ganzen Zeitalters, leitete sie persönlich. Eine seiner Hauptsorgen war, die Büchersammlung zu vermehren, und ohne alle Zweifel leitete er in dieser Hinsicht auch noch die Schritte der von ihm nur leiblich verlassenen Hofschule. Aber am meisten konnte er für die Bildung des Zeitalters dadurch beitragen, daß er die bildete, von welchen die Bildung ausgehen sollte. Zu den Schülern, die er in Tours erzog, gehören Rabanus, den Alcuin, wahrscheinlich wegen seines harten und stets wie Feuer brennenden Geistes Maurus nannte. Er wurde Abt von Fulda, wo er

---

1) Lorentz: Alcuins Leben S. 171 ff.

die Schule einrichtete, und später Erzbischof von Mainz. Alcuin blieb mit ihm auch in der Entfernung in freundlichem wissenschaftlichen Verkehr. Als Nachfolger des Rabanus Maurus in der Abtei Fulda wurde Hatto, gleichfalls ein Schüler Alcuins und Mitschüler des Rabanus, erhoben, der die Thätigkeit desselben auch in Absicht auf die Bildung fortsetzte. Ein dritter Schüler des Alcuin war Samuel, zuerst Lehrer in Fulda, dann Abt im Kloster Lorsch, endlich Bischof von Worms. [2]) Ein vierter ist Haimon, Bischof von Halberstadt. Ein fünfter und sechster sind Adelbert und Aldrich; der erstere wurde Abt von Ferrieres, wo er Sigulfs Werk der Bildung fortsetzte; der andere folgte diesem bald in seiner Stelle nach, und wurde später wegen seiner vielfachen Verdienste um die Gelehrsamkeit Erzbischof von Sens. Zu Alcuins Schülern wird endlich noch Amalarius gerechnet. Doch kommen unter diesem Namen zu jener Zeit wahrscheinlich zwei Männer vor, der eine als besonders geschätzter Gelehrter und der andere als Erzbischof von Trier. Vielleicht waren beide aus der Schule des Alcuin, wenigstens ist mehr für als gegen diese Annahme in der Zeitgeschichte gegeben. [3])

Die Geschichte der Männer in dieser Periode fällt mit der Geschichte der Schulen, und umgekehrt diese mit jener fast immer zusammen. Wo daher eine große Persönlichkeit auftrat, gedieh zusehens die Schule; auch wirkte eine solche Persönlichkeit noch lange in die Zukunft fort, sowohl durch die Erinnerung als die Zeichen der Erinnerung. Die Schulen, die von Alcuins Jüngern angelegt worden waren, wurden aufs neue wieder Mutterschulen für andere Colonien. So wurde die Schule von Fulda, die sich im neunten Jahrhunderte sehr berühmt machte, und um so berühmter, je mehr unter Fredegis die zu Tours zerfiel, von vielen Studirenden aus allen Theilen Teutschlands und Frankreichs besucht. Von Fulda verbreitete sich die Bildung

---

2) Alcuini ep. 143.

3) Hist. lit. d. l. France, t. 4. p. 13—19, und im Besondern 33—643.

auf diese Weise unter Andern auch nach Reichenau in der Diöcese von Konstanz und nach Hirschau. [1]) Auch die Schule von Corbie wurde merkwürdig durch ihre Colonien und ihre Gelehrten, und für lange Zeit vielleicht am merkwürdigsten. Die Bischöfe von Beauvais gingen lange nach einander aus diesem Kloster hervor, das mehrere Gelehrte und kirchliche Würdenträger zählte, wie Paschasius Radbertus, den jüngeren Adelhard, Hildemann und Odo, Warin oder Guarin, den Stifter von Neu-Corbie, Anscharius, den Apostel des Nordens und Erzbischof von Hamburg, Witmar u. A. [2])

Viele andere Schulen in Frankreich, in den Niederlanden, in der Schweiz und in Teutschland müssen wir hier übergehen, wie die von S. Deny, von Utrecht, von S. Gallen ꝛc., weil wir hier nicht eine Geschichte der Schulen geben können. Eben so wenig können wir eingehen auf alle Gelehrten, die aus diesen Schulen hervorgingen, unter denen viele, wie Theganus, Lupus von Ferrieres u. A. sich auszeichneten, weil wir eben so wenig eine Gelehrtengeschichte versprechen.

Von den Schulen und den Lehrern in denselben wenden wir uns zu den Gegenständen des Unterrichts. Man hielt sich aber in dieser Zeit die Gegenstände des Wissens betreffend noch sehr an die frühern Bearbeitungen durch Martianus Capella, Boethius und Cassiodor; Boethius hatte mehrere Schriften des Aristoteles übersetzt und erläutert; Cassiodor aber ein Werk über die sieben freien Künste geschrieben, und diese abgetheilt in ein Trivium und Quadrivium. Das Trivium bestand aus Grammatik, Rhetorik und Dialektik; das Quadrivium aus Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik. Von diesen Künsten oder Wissenschaften gab schon früher die Schrift des Capella einen Abriß, und wurde mit denen des Böthius und des Cassiodor die Grundlage der Wissenschaften

1) Act. Bened. v. Mabill. t. 5, praef. n. 189. Annal. l. 27. n. 47. l. 28. n. 29. n. 66.

2) Mabillon. Annal. l. 25. n. 72. lib. 27. n. 74. l. 29. n. 41.

durch das ganze Mittelalter hindurch. Sie sind in folgenden Versen enthalten:

Gram. loquitur, Dia. vera docet, Rhet. verba colorat;
Mus. canit, Ar. numerat, Geo. ponderat, Ast. colit astra.

Die vorzüglichsten dieser sieben freien Künste waren die drei ersten, das Trivium: Grammatik, Rhetorik und Dialektik; ohne sie vermochte man es in keinem Fache, am wenigsten in der Theologie, weit zu bringen. Wie die Wissenschaften im Allgemeinen zu Karls d. G. Zeiten eingetheilt gewesen seien, erfahren wir aus Alcuins Schriften, besonders aus seinem Commentar zum Prediger Salomonis und aus der Einleitung zu seiner Grammatik.[3]) Alle Wissenschaften zerfallen in Ethik, Physik und Theologie. Die Ethik enthält die drei ersten der sieben Künste, oder das Trivium, nämlich: Grammatik, Rhetorik und Dialektik; die vier andern von den sieben freien Künsten, die Arithmetik nämlich, die Geometrie, Musik und Astronomie, bilden seine Physik. Aber Ethik und Physik sind nur Vorbereitungswissenschaften für die Theologie, zu der sie deßhalb bei Alcuin sowohl als nach seiner Zeit eine große Beziehung haben; sie standen gewissermaßen im Dienste derselben, wie denn überhaupt das gesammte geistige Leben und Bewegen des Mittelalters sein Ziel und Ende in der Religion fand. Die Grammatik hatte es mit den Sprachformen zu thun, ohne daß man besonders tief in den Geist einging und eine Philologie im höhern Sinne trieb. Die Orthographie kam als ein Anhang dazu. Wenn die Grammatik sich größtentheils mit den Worten allein beschäftigte, so ging die Logik auf die Bildung der Sätze ein, doch nicht mehr in einem eigentlich grammatischen, sondern mehr philosophischen Sinne; nach dieser Bedeutung zerfiel sie in Rhetorik, die Kunst der Ueberzeugung, und in Dialektik, die Kunst, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Die Dialektik, die sich mit Begriffen, Urtheilen und Schlüssen vorzugsweise beschäftigt, ist auf die Ka-

3) Commentar. super Eccles. cap. 1. in opp. tom. I. p. 411. Einleitung in die Grammatik opp. tom. II. p. 268.

tegorien des Aristoteles gebaut. Aus ihr heraus entwickelte sich die Scholastik des Mittelalters nach ihrer guten wie nach ihrer weniger guten Seite. Wie die Rhetorik und Dialektik, so wurde auch die Astronomie und die Arithmetik zu religiösen Zwecken angewendet; die erstere sollte aufmerksam machen auf die Größe und Majestät Gottes im unermeßlichen Universum; die zweite mußte durch das Verständniß der Zahlen, in das sie einführt, die Zahlen in der heiligen Schrift deuten und so der Allegorik dienen, an welcher das Zeitalter besonders hing, und wovon Alcuin schon viele Beispiele aufweist. —

So hatte die Zeit einen neuen Umschwung genommen durch Karl und seinen großen Alcuin. In den meisten Wissenschaften wurde ein bedeutender und vielversprechender Anfang gemacht, [1])

---

1) Ueber die Schreibkunst vgl. Mabillon de re diplomatica. l. 1. c. 11. n. 10. D'Achery spicileg. tom. 3. p. 230. 231. Mabillon Act. Bened. t. 3. p. 360. Annal. lib. 26. n. 100. 105; über Orthographie: Baluz. capitular. t. 1. p. 421. n. 1. 2. p. 237. n. 70. p. 203. 204. Alcuin. in Joh. Eginh. vit. Carol. c. 8. 12. 31; über Chronologie: Duchesne hist. franc. script. t. 2. p. 78. n. 8 spicileg. loc. cit. p. 230; über Dichtkunst: bei Alcuin und Theodulf, die beide Dichter waren; ferner bei: Martene veter. script. et monumentor. ampliss. collect. t. 6. p. 811. 812. Mabillon Diplom. l. 2. c. 7. n. 2; über Musik: Baluz. capitular. t. 1. p. 201. 204. p. 421. n. 2. Duchesne ibid. Mabillon Annal. l. 23. n. 34. Monachus Sangallensis, vit. Caroli l. 1. n. 11. lib. 2. c. 10. Spicileg. ibid. p. 230. Mabill. Annal. l. 23. n. 28. 29. Martene ampl. collect. t. 5. p. 909. Codex Carolinus, ed. Ingolstadii 1613. epist. 25. p. 121. ep. 43. p. 165. 166; über Liturgie: Martene Anecdot. t. 5. p. 91—100. de antiquis eccles. ritibus. t. 1. p. 434—454; über Medicin: Baluz. capitul. t. 1. p. 421. n. 5; über Geographie, Geometrie, Astronomie: bei Alcuin, Codex Carol. ep. 25. p. 121. Mabillon annal. l. 28. n. 16; über Dialektik. Codex Carol. ibid. besonders aber bei Alcuin; über Baukunst: Monachus Sangall. l. 1. n. 31. 32. Mabillon annal. l. 26. n. 41. Spicileg. t. 4. p. 458. Montfaucon les monumens de la monarchie françoise tom. 1. p. 162. 192. 193; über Theologie, die Werke der Theologen selbst besonders des Alcuin und seiner Schüler; eben so über die Geschichte die besten Geschichtschreiber, und überhaupt die Geschichtschreiber dieser Zeit.

und es lag nur daran, das so schön und kräftig aufgeblühte geistige Leben eben so kräftig fortzusetzen und seiner Reife zuzuführen. Aber eben hieran gebrach es gar sehr in der zunächst auf Karl d. G. folgenden Zeit. Ludwig war schwach und in Kriege mit seinen eigenen Söhnen verwickelt. Eine unendliche Verwirrung theilte sich dem ganzen geistigen Leben mit und die Wissenschaften litten nicht wenig durch das schrankenlose Treiben. Aber dennoch konnte sich das, was so kräftig angefangen hatte, nicht so leicht wieder verlieren; es ward nur niedergehalten und gedrückt. Unter den Männern, die sich auf dem Gebiete des Wissens auszeichneten und die nicht oben schon aufgeführt worden sind, nennen wir den Bertold, Mönch von Mici, Jonas, Bischof von Orleans, den heil. Smaragdus, Frothar, Bischof von Toul, Walafrid Strabo, Abt von Reichenau, Freculf, Bischof von Lisieux, Ebbon, Erzbischof von Rheims, Amolon, Erzbischof von Lyon, Liutbert, Abt von Hirschau, Audradus, Chorbischof von Sens, Aldrich, Bischof von Mans, Probus, Mönch von S. Alban, Florus Diaconus, Prudentius, Bischof von Troies. Aber mit diesen letztern sind wir schon in die Periode hineingekommen, in die unsere Monographie gehört, und dürfen somit unsere Aufzählung schließen. [2])

So groß auch die Bemühungen von Seite Karls, Alcuins und ihren Freunden und Nachfolgern für das Aufkommen einer abendländischen Bildung war, und so glücklich auch die Fortschritte und die Erfolge gleich Anfangs waren, so war es doch im Allgemeinen mehr beim Aeußerlichen geblieben. Es war auch nicht anders möglich, denn zuerst muß der Boden gewonnen und bebaut werden, ehe edlere Pflanzen auf ihm erzogen werden können. Ist dieß geschehen, dann erscheint mit Einmal, wie durch ein Wunder, der Mann, der mit tiefem allgewaltigen Geiste alle Bildungen der Zeit ergreift und ein bisher Ungeahntes an ihnen darstellt. Dieser Mann war Erigena.

---

2) Ueber die ganze Periode im Allgemeinen vgl. Hist. lit. Etat des Lettres dans les Gaules en neuvième siecle. Tom. IV. p. 217—284.

III.

Leben des Johannes Scotus Erigena.

Erigena's Leben gehört nicht zu den thatenreichen; **er lebte nur im Gedanken.** Das einzige Monument, das uns aus seinem zeitlichen Dasein und Wirken geblieben ist, sind seine Schriften [1]). Aber aus diesem einzigen Denkmale spricht uns ein Geist an, der die Welt bewegt.

Nicht nur an äußern Handlungen ist das Leben des Erigena, so weit uns die Geschichte Aufschluß gibt, sehr arm, sondern das Wenige selbst, was wir zu wissen glauben, ist mit Dunkelheiten umgeben, die wir vielleicht nie mehr ganz aufhellen können. Die Kritik, so streng sie auch geübt worden ist, hat die Widersprüche bisher nur gemehrt, statt sie aufzuheben. Seine Feinde, deren es im achtzehnten Jahrhunderte nicht weniger gab als zu seinen Lebzeiten, wollen nun einmal an ihm nichts Gutes erblicken; deßwegen muß das, was als günstiger Punkt erscheint, hinweggenommen und wenn möglich einem Andern zugetheilt werden. Nie geht die Kritik schlimmere Wege, als wenn sie zum Voraus schon durch polemisches Streben das Urtheil fällt, das erst aus dem wissenschaftlichen und kritischen Verfahren sich als Resultat ergeben soll. Die Ursache liegt meistens in einem engen Verstande und in einem eben so engen Gemüthe, das vom

1) Wenn Erigena in der Vorrede zur Schrift de praedestinat. ap. Mauguin., Tom. I. p. 109. von sich sagt: «Vix aliquando ad vestigia sapientiae intuenda brevissimo temporis sinimur intervallo», so geht daraus noch nicht hervor, daß Erigena **überhaupt** selten mit der Philosophie sich abgegeben habe; damit würden seine Schriften und ihr tiefsinniger Inhalt schlecht zusammen stimmen.

Einzelnen, der einmal verdächtig geworden ist, das Größte fürchtet, weil es sein wahres Verhältniß zum Ganzen nicht zu würdigen vermag. Die größte Ungerechtigkeit ist aber die, daß man das, was man an dem Einen als Grund der Verwerfung hervorhebt, am Andern entweder gänzlich übersieht, oder gar noch lobt. Nur die Wahrheit und ihr großer Geist kann vor solchen Unbilden bewahren; in ihr lebt die Idee, und in dieser ist Friede und Eintracht.

Der erste Widerspruch, der sich bei Erigena erhebt, ist der über sein wahres Vaterland. Während drei Reiche sich um ihn streiten, gehört er der Welt an. Er führt den Namen: Scotus und Erigena, und dies gab Veranlassung, bald Schottland, bald Irland, bald auch England für das Land seiner Geburt anzusehen. Ueber die frühesten Bewohner der drei Inseln, die Großbrittannien ausmachen, ist großes Dunkel verbreitet. Die Schotten scheinen aus Irland gekommen zu sein, wohin sich, wie nach der andern Insel, Abenteurer aus verschiedenen Ländern begeben hatten, und die es nach und nach bevölkerten. Die Ibernier scheinen aus Spanien nach Irland ausgewandert zu sein [2]; eben so die Concanier, während die Stammnamen der Damnier, Volontier, Briganten und Cangier auf brittischen, die der Menapier aber und Caucen auf germanischen Ursprung hindeuten. Alle diese von fremden Landen hieher Ausgewanderten hatten wohl nur die Küsten inne, während die Schotten das Innere der Insel im Besitze hatten, das an verschiedene Stämme, Clans, vertheilt war. Je weniger Rom seine Waffen auf diese Insel tragen konnte, desto schreckhaftere Vorstellungen machte man sich von den Bewohnern derselben [3]. Schon im vierten Jahrhundert hatten sich die Schotten als eigene mächtige Stämme bekannt gemacht [4]. Daher ist es zu

2) Ptol. VIII. 2. Ric. Cor. I. 8. Vgl. Dionys. Perierg. V. 563.

3) Diodor. V. 35. Strabon. IV. 201. Mela. III. 266. Solin. XXII. 42. Anders Tacitus. Vit. Agric. XXIV.

4) Scoticae gentes Porphyr. ap. S. Hieron. ad Ctesiph. IV. 481. Vgl. Claudian de Laud. Stilicon. II. V. 249:

erklären, daß die Insel selbst Scotia genannt wurde [1]). Später traten die Schotten als eroberndes Volk hervor, drangen in

---

Me juvit Stilicho, totam cum Scotus Jernen
Movit, et infesto spumavit remige Thetis.

und in consul. IV. Honor. V. 33:

Scotorum cumulos flevit glacialis Jerne.

1) Scotia eadem et Hibernia — cujus partes priores Iberiam intendunt, unde et Ibernia dicta: Scotia autem, quod ab Scotorum gentibus colitur, appellata. Isid. Orig. XIV. 123. Oros. I. 2. Aethic. Cosmog. 507. Ravennas Geograph. Gall. I. 748. Bedae hist. I. 1. Haec autem propria patria Scotorum est. Vgl. Dav. Hume — history of England Vol. I. pag. 14. 15 sqq. ed. Basil, und die Note dazu im Anhang p. 407 — 409. Hier 409 heißt es: And in a word, it is clear, from the language of the two countries, that the Highlanders and the Irish are the same people, and that the one are a colony from the other. We have positive evidence, which, though from neutral persons, is not perhaps the best that may be wished for, that the former, in the third or fourth century, sprang from the latter: We have no evidence at all that the latter sprang from the former. I shall add, that the name of Erse or Irish, given by the low-country Scots to the language of the Scotch Highlanders, is a certain proof of the traditional opinion, delivered from father to son, that the latter people came originally from Ireland. Camden sagt in seiner Britannia, pag. 63. ed. Londini 1590: «Hiberniam enim Scotiam majorem, et Scotorum in Britannia regnum Scotiam minorem appellarunt historici.» Mabillon in den Annalen t. 1. pag. 206: Britannia est omnis divisa in partes duas: quarum una, australis, Britanniae nomen retinuit: alia, ad septemtrionem, Scotia dicta est: cui occidentem versus, Oceani intermedio freto, Hibernia adjacet. Britanniam medio saeculo quinto Angli et Saxones invaserunt, eique Angliae nomen indiderunt, victis pulsisque Brittonibus ejus incolis, quorum pars in Wallia Britanniae provincia consedit, pars in Armoricam Galliae se recepit. Scotiam eodem tempore insederunt Picti cum Scottis, quorum magna pars etiam Hiberniam incoluit: sive haec prima fuerit Scottorum sedes, ut Bedae (lib. 1. c. 1.) visum est; sive ex Scotia in Hiberniam effusi aut translati, denuo in Scotiam reversi sint. Hinc Scotiae vocabulum pro Hibernia, uti et pro Scotia ipsa, promiscue usurpatum apud veteres; et Scotti passim dicti etiam Hiberniae indigenae. Quae aequivocatio in patria historia saepius confusionem parit. Annal. Bened. l. 8. p. 206

das Land der Britten ein, erhielten von den Picten Wohnplätze, und herrschten zuletzt so vor, daß der nördliche Theil von Brittannien den Namen Schottland erhielt. Doch erbte sich der Unterschied zwischen Picten und Schotten, noch bis ins 12. Jahrhundert fort [2]). Obschon nun später bestimmt unterschieden wurde zwischen Schottland und Irland, so war dieß früher doch nicht der Fall, und die Unterscheidung erhob sich erst nach und nach bis zu der spätern Bestimmtheit, und dieser Umstand hatte selbst Einfluß auf unsern Erigena. Auf Schottland weiset unter Anderm auch noch der Name: Scotigena [3]), der von Einigen Erigena beigelegt wird. Bezeichnet das Wort Scotus das Vaterland, so kann der andere Name: Erigena nur noch den Ort in Schottland näher anzeigen, an dem jener das Licht der Welt erblickte, wenn der Beiname überhaupt nicht ein bedeutungsloser ist. Daher kam Mackenzie zu der Behauptung, das Städtchen Aire in Schottland sei der Geburtsort des Erigena [4]); und so würde der Gesammtname bedeuten: Johannes, von Nation ein Schotte, geboren in Aire. Dann aber müßte statt Erigena: Airigena geschrieben worden sein, wenn schon E und Ai sonst oft wechseln. Denn um die Herstammung festzuhalten, darf man derlei Veränderungen nicht vornehmen. Oder es müßte nur das Städtchen Aire zu Zeiten auch Ere genannt worden sein, was aber von uns so leicht nicht mehr ausgemittelt werden kann.

---

2) Ric. Hagul. 291. 316.

3) Hincmar. lib. de praedestinatione cap. 31. Vgl. Anastas. Bibliothecar. in epist. ad Carol. Calvum de Areopagit. Nicolaus I. in epist. ad Carolum Calvum — genere Scotus.

4) Mackenzie — Lives and Characters of Scots Writers. Edinburgh 1708. fol. Vol. I. p. 49. Vgl. Dr. Peter Hjort, Lector der deutschen Litteratur an der königl. Akademie zu Sorö — Johan Scotus Erigena oder von dem Ursprung einer christlichen Philosophie und ihrem heiligen Beruf. Kopenhagen. 1823. p. 37. 38. Hjort läßt den Geburtsort, so wie das Geburtsland unbestimmt. «Doch weiß man, sagt er, mit Gewißheit, daß Erigena seine Herkunft von diesen Inseln hatte.»

Gegen Schottland dürfte neben den anderweitigen Gründen, die für Irland und England sprechen, auch das vorgebracht werden, daß dazumal, als Erigena auftrat, die meiste Gelehrsamkeit in Irland und England gefunden worden sei. Dieser Einwurf ist aber deßwegen nicht von Gewicht, weil einem Schottischen Genie die Ueberfahrt nach England oder Irland nichts Beschwerliches sein konnte, um dort den innern geistigen Drang nach Wissenschaften zu befriedigen. Ist doch die ganze Erscheinung des Erigena weder aus Irland, noch England, noch selbst aus dem ganzen damaligen Abendlande zu erklären.

So sehr aber einerseits der Name Scotus und Scotigena für Schottland spricht, so sehr scheint andererseits der Name Erigena auf Irland hinzudeuten [1]). Denn der alte Name von Irland war Erin. Und so wäre mit Auswerfung eines einzigen Buchstabens Erigena, der in Erin geboren, entstanden. Diese Ansicht ist eine allgemein verbreitete [2]), wenn sie auch schon von Einigen bestritten worden ist. Für Irland würde nun allerdings besonders der Umstand sprechen, daß hier gerade zu jener Zeit am meisten Wissenschaft getrieben wurde. Es ist jedoch schon bemerkt worden, daß dieser Umstand die

---

1) Schon der Zeitgenosse Erigenas, Prudentius von Troyes, deutet auf Irland, wenn er ironisch sagt: Te solum omnium acutissimum Galliae transmisit Hibernia. Aber zu Hibernia wurde auch noch ein Theil Englands gerechnet.

2) Histoire literaire de La France, tom. V. p. 416: «Jean, surnommé Scot et Erigene, du nom latin de sa patrie, nâquit en Hibernie dans les premiers années de ce neuvième siecle. C'est ce qu'en ont pensé tous ses contemporains, qui ont en occasion de parler de lui, comme le Pape Nicolas I., Hincmar de Reims, Pardule de Laon, S. Prudence de Troïes, S. Remi de Lyon, Flore Diacre de la même eglise et quelques autres.» Daß hier nun doch nicht ausgemittelt ist, wer denn nun das Vaterland sei, Schottland oder Irland, fällt in die Augen. Irland ist allerdings dafür anerkannt; aber wie verhält es sich mit Scotus? das ja sogar noch vor Erigena steht. Zudem sind jene aufgeführte Zeugnisse selbst nicht gleich unter sich. So sagt Nicolaus I.: genere Scotus; Prudentius aber nennt sein Vaterland Hibernia.

Wahrscheinlichkeit zwar hervorbringe, aber auch nichts mehr als Wahrscheinlichkeit, weil das Genie überall seine Heimath hat, wenn es auch gleichwohl nicht überall gebildet werden kann. Wenn daher in England oder in Schottland ein Ort ausfindig gemacht werden könnte, aus dem die Herleitung des Namens Erigena noch leichter sich ergeben würde, so würde, wenn dazu noch andere wichtige Bestimmungen kommen sollten, die Gelehrsamkeit Irlands kein allzugroßes Gewicht in die Wagschale legen. Diesen Ort nun behauptete Thomas Gale gefunden zu haben [3]). Daß nicht Irland das Vaterland des Erigena gewesen sei, scheint ihm vordersamst schon daraus hervorzugehen, daß in den alten Schriften viel häufiger der Name Eriugena als Erigena vorkommt [4]). Dann scheint ihm aus dem Worte Erin nicht Erigena abgeleitet werden zu können, sondern vielmehr Erinigena [5]). Daß Erigena so oft ein Hibernus, Irländer genannt werde, leitet Gale davon ab, daß er längere Zeit in Irland wegen seiner Studien zugebracht hatte. Denn dies soll nach Beispielen, die er anführt, bei Mehreren der Fall gewesen sein [6]). Die Ansicht

---

3) In den Testimonien, die er zu dem von ihm in Oxford 1681 herausgegebenen Hauptwerke des Erigena de divisione Naturae sammelte.

4) Im ältesten Codex, der in der Bibliothek des Dreieinigkeitscollegiums zu Cambridge aufbewahrt ist, den Usserius und Thomas Gale benützten. Vgl. die Aufschriften, die Dionysius Petavius, Philippus Labbeus rc. vorfanden.

5) Vgl. Petr. de Marca in epistola de Joanne Scot. Erigen. ad Lucam Dacherium scripta.

6) Dixi eum ideo Hibernum fuisse dictum, quod ibi literis operam dederit. Idem accidit Marco cuidam, qui Hibernus communiter dicebatur, cum tamen esset natione Britto; educatus vero in Hibernia, ut de eo scribit Ericus Antissiodorensis in fine libri I de Miraculis S. Germani. Idem accidit S. Patricio, Pelagio aliisque multis. Die französischen Gelehrten lassen es im Ganzen unentschieden, ob er ein Irländer oder ein Schottländer gewesen; sie bemühen sich einzig nur zu erweisen, daß er nicht Abt zu Ethelingay (Athelney) und nicht ein Martyr gewesen sei.

aber, zu der Gale durch Forschungen und Conjecturen gekommen ist, ist folgende. Erigena hat seinen Namen von seinem Geburtsort, der in England lag. Ergene nämlich war ein beträchtlicher Theil der Grafschaft Hereford, an Wallis angrenzend. Es gehörte selbst zu Wallis als ein besonderer Theil und war zu jener Zeit dem Könige Alfred tributbar. In diesem Bezirke (Ergene) fand nun Gale den Ort Eriuven, welches Wort nur wenig abweicht von Eriugen, zusammengezogen Ergene. Dieser Landestheil wurde noch zu den Zeiten des Thomas Gale von den Wallisern Erynug oder Ereinuc genannt [1]). Nach Berichten aus älterer Zeit hatten die Schotten das Gebiet von Wallis einige Zeit inne [2]). Von diesem Umstande leitet Gale den Beinamen Scotus ab. In dieser Ansicht wird er noch dadurch bestärkt, daß Erigena von einigen Schriftstellern der Walliser genannt wird [3]). Wenn nun aber Gale weiter noch glaubt, seine Meinung darin bestätigt zu finden, daß sich Erigena selbst in einem Carl dem Kahlen gewidmeten Gedicht einen Ankömmling, Advena nannte, was auch das Wort Wallus bedeute [4]), so scheint er mir wenigstens in seinen Conjecturen zu weit zu gehen [5]), und zwar zum Ueberflusse, weil er seinen

---

1) Weitere Nachrichten über diese Gegend gibt das Liber Ecclesiae Landavensis in Tom. III. Monastici Anglicani; Giraldus Cambrensis in Cambriae descriptione c. 3. Nach dem letztern war sie ein Theil der Diöcese von Menevia, (S. Davids). Ferner das Liber Doomesday, in dem es heißt: Hac consuetudines erant Wallensium T. R. E. in Archenefeld, i. e. Ergene.

2) Giraldus und das Liber Landavensis.

3) Rossus in libro de Regibus und die Annales Hidenses.

4) Advena Joannes Spendo meo Carolo.

5) Wenn Johannes Rossus einen «Joannem Wallensem a Monasterio S. David» aufführt, so hätte Gale allerdings zuerst untersuchen sollen, ob damit unser Erigena gemeint ist, denn dieß eben wird von Mabillon, Natalis Alexander rc. bestritten. Wir kommen darauf später zu sprechen, und es ist dort der Gehalt dieser so begründeten Conjectur zu prüfen.

Satz so gut schon bewiesen hatte, als er durch die ihm zu Gebote stehenden Hilfsmittel immer nur bewiesen werden konnte, zu dem, wenn wir seine letzte scharfsinnige Bemerkung noch hinzunehmen, daß bestimmten Nachrichten zufolge [6]) viele Irländer (oder Scoto=Irländer) zur Zeit Karls des Großen, Karls des Kahlen, Alfreds und nachher noch der wissenschaftlichen Welt bekannt geworden seien, die aber nie Erigena, sondern immer nur entweder Schotte, oder Irländer, oder auch Scoto=Irländer genannt worden seien. Jene Benennung sei nur dem Einen, von dem die Rede ist, zu Theil geworden. Das Endresultat ist also dieses. Der Name Erigena ist entstanden entweder aus dem Namen der Regiunkel Ergene, oder dem Geburtsort Eriuven, und aus dem Zusatze gena, der, nach dem Griechischen, das ins Lateinische überging, das Entsprossensein von einem Orte oder Lande bedeutet, wie das dem Erigena gleichfalls zugelegte Wort: Scotigena. So lange nicht in den drei Inseln durch Auffindung alter Urkunden und Quellen das Wahre sich wirklich und unbestreitbar ergibt, oder wenigstens mehr Wahrscheinlichkeit gewonnen wird, wird auch die Conjectur des Thomas Gale immer die scharfsinnigste und annehmbarste bleiben, und wir pflichten ihr bis dahin in aller Weise zu. Einem Teutschen mag es nicht verargt werden, wenn er in England, Irland und Schottland die Urkunden und Quellen nicht aufsucht, die von den Eingebornen jener Inseln bisher nicht aufgesucht und aufgefunden worden sind. Besonders aber muß dieß bei Erigena der Fall sein, der ohnehin nur im Denken, und nicht in Thaten und Aemtern lebte. Und selbst, wenn dieser noch mit jenem vereinigt wäre, käme es am Ende nicht so viel darauf an, ob er in England, oder in Schottland, oder in Irland geboren worden ist [7]).

---

6) Annales Saxonici; Ericus Antissiodorensis, und Andere apud Jacob. Usserium Armac. Arch. in praefatione ad Epistolas Hibernicas.

7) Auf die Meinung des Wilhelm von Malmesbury wollte ich nicht eingehen, nach welcher Erigena ein Heruler wäre. So soll

Ein anderer Widerspruch findet Statt über die Zeit, in der Erigena lebte. Das ist allerdings ausser allen Zweifel gesetzt, daß er zur Zeit Karls des Kahlen und an dem Hofe dieses Königs lebte; unbestimmt aber ist, wann er aus England oder einer andern der Inseln nach Frankreich gekommen sey, und in welchem Lebensalter er bei seiner Ankunft gestanden habe. Von dem Tage seiner Geburt finden wir überall nichts aufgezeichnet, und eben deßhalb waren auch die Punkte streitig geworden, ob er ein Schüler des Beda Venerabilis, ein Genosse des Alcuin und der Stifter der Universität von Paris gewesen sei; und eben so, ob er Eine Person sei mit jenem Johannes, der als Abt von Ethelingay (Athelney) als Martyr starb; auf welche Punkte nun einzugehen ist.

Antonius Possevinus, [1]) Arnoldus Wion [2]) und Andere suchten die Behauptung durchzuführen, Erigena sei ein Schüler des Beda, ein Mitschüler des Alcuin, und einer der Gründer der Universität zu Paris. Diese Behauptung sinkt jedoch sogleich zusammen, wenn wir bedenken, daß Beda im Jahr 735 starb, Erigena aber wenigstens bis zum Jahre 870, wenn nicht selbst bis 880 und darüber noch am Leben war. Wenn also Erigena erst im letzten Lebensjahre des Beda dessen Schüler geworden wäre, so müßte er zum wenigsten 135 Jahre alt geworden sein. Somit liegt ein ganzes Jahrhundert zwischen ihnen, und dieß ist Ursache genug, die Ansicht für grundlos zu halten, zumal da

---

sich nämlich Erigena selbst auf dem Titel des von ihm übersetzten Buches, der Hierarchie des Dionys Areopagita genannt haben. Wir finden aber in den Cod. M. S. S. immer nur Erigena, oder Eriugena. Willielmus Malmesbur. ex Cod. Thuano M. S. Die weitere Benennung des Erigena: Eald saxo, wird später besprochen werden.

1) Anton. Possevini Mantuani S. J. apparatus sacer. Venet. 1606. fol. tomo I. p. 939.

2) Arnold. Wion Lignum vitae etc. Venet. 1595. 4. Vgl. Casimir. Oudini Commentar. de scriptoribus ecclesiae antiquis. tom. 2. p. 237 und Natalis Alexandri histor. eccles. ed. Bingii ad Rhen. tom. 12. p. 480.

alle andere Momente nicht weniger dagegen sind. Eben so wenig war Alcuin ein Schüler des Beda, denn er war in demselben Jahre geboren, in welchem Beda starb, 735. [3]) Nach Johann von Trittenheim, [4]) Ludwig Cellotius, [5]) Baläus und Andern ist ein zweifacher Johannes Scotus zu unterscheiden; der Eine ist der, welcher, ein Schüler des Beda, unter Karl dem Großen die Universität Paris mit Alcuin gründete; der Andere aber der Freund Karls des Kahlen, der die Werke des Dionysius ins Lateinische übersetzte. Diese Ansicht stützt sich auf das Zeugniß eines Ungenannten bei Vinzenz von Beauvais, [6]) welchem gemäß vier Mönche mit einander die Wissenschaft aus Rom nach Paris brachten, und dort die Universität gründeten: Rabanus, Alcuinus, Claudius und Johannes Scotus, alle Schüler des Beda. Es ist nicht schwer, die Verwandtschaft dieser Angabe mit der obigen des Anton Possevin und des Arnold Wion zu erkennen. Demnach ist auch dieser Johannes Scotus kein Anderer als unser Erigena. Und somit gilt in dieser Hinsicht das schon Gesagte, woraus die Unmöglichkeit für uns hervorging, daß Erigena Schüler des Beda und Zeitgenosse des Alcuin war, da er siebzig oder gar achzig Jahre später starb als Alcuin, und hundert fünf und dreißig wenigstens als Beda. Ist Rabanus der bekannte Rabanus Maurus, Erzbischof von Mainz, was wahrscheinlich ist, Claudius aber der Bischof von Turin; so ist die Nachricht nicht

---

3) Opera beati Flacci Albini, ed. Froben. fol. 4 Vol. Epist. 5. Alcuin starb den 19. Mai 804. Vgl. Anonym. vit. Alcuini. cap. 15, n. 29 et 30. Ohne Zweifel kannte Erigena nicht einmal den Alcuin persönlich, weil er wohl erst dann das Licht der Welt erblickte, nachdem Alcuin gleichfalls schon gestorben war.

4) De ecclesiasticis scriptoribus.

5) Historia Gotescalci Praedestinatiani.

6) Vincent. Bellovacens. specul. histor. l. 23. cap. 173: «Alcuinus studium de Roma Parisios (Parisias) transtulit, quod illuc a Graecia translatum fuerat a Romanis: fueruntque Parisiis fundatores illius studii quatuor monachi Bedae discipuli, sc. Rabanus, et Alcuinus, Claudius et Joannes Scotus.»

um Vieles unwahrscheinlicher, denn jener starb erst im Jahre 856, dieser aber war im Jahre 839 noch am Leben.[1]) Allerdings war Erigena nun wohl ein Zeitgenosse des Rabanus Maurus und des Claudius, die wegen ihrer Gelehrsamkeit bekannt waren, aber der Bericht ist dennoch falsch, weil Alcuin mit ihnen in enge und nothwendige Verbindung gebracht wird, der unsern Erigena nicht kannte, weil er starb, ehe jener geboren war. Somit haben Johann von Trittenheim, Baläus und Ludwig Cellotius das Zeugniß der anonymen Schriftstelle bei Vinzenz von Beauvais recht und unrecht verstanden. Recht, weil sie wohl einsahen, daß Erigena kein Zeitgenosse des Alcuin und Schüler des Beda gewesen sein konnte; unrecht, weil dort doch kein anderer Johannes Scotus gemeint ist, als unser Erigena, der Zeitgenosse des Rabanus Maurus und des Bischofs Claudius von Turin. Die ganze Nachricht aber ist schon deßwegen für falsch zu achten, weil alle vier Männer als Schüler des Beda ausgegeben werden. Zwischen dem Todestage des Beda und dem des Rabanus Maurus sind 121 Jahre in der Mitte; Rabanus kann also der Schüler des Beda eben so wenig gewesen sein als Erigena. War es doch nicht einmal, wie wir oben sahen, Alcuin, der in demselben Jahre geboren wurde, in dem Beda starb, und der zu Lehrern den Egbert und Aelbert zu York, dieser damals sehr berühmten Schnle, hatte.[2]) Waren aber unter jenen Männern nicht Rabanus Maurus und Claudius von Turin verstanden, so können sie nicht Stifter der Universität zu Paris

---

1) Raban. Maur. starb d. 4. Febr. 856 nach Mabillon Act. Bened. Tom. 6. pag. 35—37. n. 38—41. Für Claudius, Bischof von Turin: Ferdin. Ughellus in Italia sacra. tom. 2, in episcopis Taurinensibus. Wohl aber war Rab. Maur. ein Schüler des Alcuin. Alcuin hatte ihm den Namen Maurus nach der Zeitgewohnheit gegeben. Vgl. Mabillon. Act. Bened. Tom. 6. pag. 20. n. 1. und Raban. Maur. Op. t. 3. p. 45. 2.

2) Vgl. Alcuin. Poëma de Pontificibus et Sanctis Ecclesiae Eboracensis. vs. 1431. sqq. und: Alcuins Leben, von Dr. Friedr. Lorentz, Halle 1829, S. 6—15. Egbert und Aelbert waren nach einander Erzbischöfe von York.

genannt werden, denn abgesehen jetzt davon, daß von Alcuin und Andern seiner Zeit diese Universität nicht gestiftet worden ist, was wir sogleich sehen werden, müssen es doch gelehrte Männer gewesen sein, wie Alcuin selbst. Von solchen aber wissen wir unter diesen Namen keinen zu finden, als die genannten späteren.[3]) Was endlich die genannte Stiftung der Universität zu Paris betrifft, die Alcuin und seinen Freunden zugeschrieben wird, so ist die Wahrheit eben so wenig auf Seite dieses historischen Berichtes. Die Behauptung, Karl der Große habe an seinem Hofe durch Alcuin eine Akademie gestiftet, entbehrt aller wahrhaft historischen Begründung. Allerdings that Karl sehr viel für die Wiederauflebung der Wissenschaften; aber daraus, daß er und die Freunde, die er wegen der Wissenschaft um sich versammelt hielt, noch besondere sich selbst beigelegte Namen führten, z. B. Karl den Namen: David, Alcuin den Namen: Flaccus und Albinus u. s. f., geht für den wirklichen Bestand der Akademie noch nichts hervor. Dazu gehört ein bestimmt ausgesprochener Zweck, und um diesen zu erreichen, eine feste und geregelte Verfassung. Davon aber finden wir weder bei Alcuin, der in seinen vielen Briefen gewiß davon gesprochen haben würde, noch bei einem andern gleichzeitigen, noch auch bei einem bald folgenden spätern Schriftsteller eine Erwähnung.[4]) Alcuin leitete nie zu Paris eine Schule; noch viel weniger hat er hier eine Universität gestiftet. Diese bestand selbst unter Karl dem Kahlen dort nicht, denn die Hof-

---

3) Jourdain nimmt sogar zu einer und derselben Zeit einen Scotus und einen Erigena an, indem er sagt: «Unter Karl dem Kahlen lebten Scotus und Erigena, Uebersetzer des Dionysius Areopagita.» Forschungen über Alter und Ursprung der lateinischen Uebersetzungen des Aristoteles, eine gekrönte Preisschrift. Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Adolf Stahr. Halle 1831. Seite 47. Vgl. Stahrs Zusatz im Index. Wir werden später sehen, wie es sich mit der Verwechselung des Erigena mit dem Abt Johann von Ethelingay verhalte, und ob Jourdain vielleicht auf jenen sich bezieht.

4) Vgl. Lorentz, Alcuins Leben S. 169 f.

schule [1]) war stets beweglich, und daher bald da bald dort. [2]) Ihre wirkliche und volle Begründung und Gestaltung erhielt diese Universität erst im dreizehnten Jahrhundert durch Philipp August. [3]) So wenig als Alcuin und seine Freunde und Schüler war also auch Erigena Stifter der Universität Paris; denn er war mehr als dieser, er war der Vater der abendländischen christlichen Philosophie, und aus dem Geist, den er verbreitete, ist jenes große welthistorische Institut hervorgegangen. Daß er aber in Paris nicht nur sich aufhielt, sondern dort auch gelehrt haben müsse, geht aus einem Briefe Nicolaus I. an Karl den Kahlen hervor, wenn auch gleichwohl nicht ausgemittelt werden kann, in welcher Eigenschaft er lehrte. Als Universitätslehrer nicht, weil eine solche Anstalt noch nicht da war; sondern er wirkte durch seinen Geist blos an der dortigen Hofschule. [4]) Doch geht aus dem päpstlichen Schreiben der große Einfluß des Erigena auf den öffentlichen Unterricht deutlich hervor.

Wann Erigena in Frankreich aus England angekommen sei, kann nicht mit Gewißheit bestimmt werden. Nach einigen Schriftstellern geschah es im Jahre 870. [5]) Dieß ist aber schon

1) Schola Palatina, Ecole du Palais, Ecole Palatine.

2) Vgl. Histoire de l'Université de Paris, depuis son origine jusqu'en l'année 1600. Par M. Crevier. ed. Paris. 1761. Tom. I. pag. 46—50.

3) Crevier ibid. p. 276—348. Vgl. das ältere Werk: Bulaei Historia Universit. Paris. Tom. III. p. 1. sqq.

4) Der Papst Nicolaus I. schrieb an Karl den Kahlen: «Dilectioni vestrae vehementer rogantes mandamus, quatenus Apostolatui nostro praedictum Joannem repraesentari faciatis: aut certe Parisiis in studio, cui olim capitalis fuisse perhibetur, morari non sinatis: ne cum tritico sacri eloquii, grana lolii et zizaniae miscere dignoscatur; et panem quaerentibus, venenum porrigat. Datum anno Apost. nost. 3. (im Jahr 859.)» Vgl. Bulaei Histor. Univers. Paris. T. I. p. 184.

5) Oudini Commentar. tom. 2, p. 234. Simeon Monachus Dunelmensis (inter historiae anglicanae Scriptores X. Londini 1652. fol. ad ann. 884.) Matth. Westmonaster. flores historiarum etc.

deßwegen unmöglich, weil die Schrift des Erigena über die Prädestination, die er in Folge der Aufforderung des Hincmar von Rheims und des Pardulus von Laon gegen den Mönch Gottschalk in Frankreich geschrieben, [6]) lange vor dem Jahre 870 schon angefochten worden ist. [7])

Eben so wenig ist die Zeit bekannt, in der Erigena starb. Die Kritik hat sich dießfalls in große Widersprüche verwickelt, indem die Einen behaupten, er sei aus Frankreich nicht wieder nach England zurückgekehrt, sondern dort gestorben, wenn auch der Todestag unbekannt sei; die Andern aber versichern, König Alfred habe ihn aus Frankreich nach England gerufen, und später zum Abte von Athelney (Athelingay, Ethelingey) gemacht, wo er von ungehorsamen Mönchen ermordet worden sei. Wir können diesen Punkt in unserer Schrift nicht unbeleuchtet lassen, wenn es uns auch nicht möglich ist, volles Licht über den streitig gewordenen Gegenstand zu verbreiten.

Einer der trefflichsten Regenten des ganzen Mittelalters war König Alfred der Große, Sohn des Königs Adelwolf und der unvergleichlichen Osburga, Tochter des Oslak. Von väterlicher und mütterlicher Seite war er ein Sprößling des vergötterten Odin, des großen Eroberers, Königs und Gesetzgebers. Karl der Große kann mit ihm keine Vergleichung aushalten. Zwar war Karls Gewalt umfangsreicher, und größer der Glanz seines Reiches. Aber darnach wird die wahre Größe nicht geschätzt. In sechs und fünfzig Feldschlachten war der Held Alfred nie als Eroberer aufgetreten, wie Karl, sondern nur als Vertheidiger seines Vaterlandes, gegen ungerechten Raub und Mord.

Francoforti 1601. fol. pag. 171. Vgl. Gilberti Mauguin vindiciae praedestinationis et gratiae. Parisiis 1650. 4. Tom. I. p. 109. 110.

6) Gilbert. Mauguin, Vindic. praedest. Tom. I. p. 109. 110.

7) Libellus Ecclesiae Lugdunensis de tribus epistolis in responsione ad secundam apud Mauguin. 104; Concil. Valent. 3. Can. 4. Concil. Ligonense. Can. 4. Vid. Decretum B. Ivonis Carnot. Episcop. Part. 4. cap. 104. Epist. Nicolai I. Pap. ad Carolum Calv. Diese Urkunden reichen vom Jahr 853 bis zum Jahre 865.

Wie er im Kriege kühn und stark war, im Unglücke standhaft und unverdrossen, im Leiden gottergeben und heiter, sei es, daß er als Hirt unter seinem eigenen Volke unerkannt umherirrte, sei es, daß er im kühnen Vertrauen auf den Himmel als Sänger ins Lager der erbitterten Feinde ging; eben so war er als Sieger gemäßigt und milde, als König weise, gerecht und voll Liebe zu seinem Volke, dem er nur Vater war, als Gesetzgeber ernst zwar, aber der Hersteller einer Ordnung, die mit der größten Sicherheit herzerhebende Freiheit verband, als Freund der Wissenschaft selbst Lehrer seines Volkes und eifriger Beförderer der Künste, als Christ von Herzen demüthig, wohlwollend; wahrhaft fromm, weil von Gott erleuchtet, entflammt und gekräftiget. [1])

Durch die verheerenden Züge der Dänen wurde die vor beinahe zweihundert Jahren durch den Erzbischof Theodor von Canterbury und Andere in England verbreitete Bildung wieder vernichtet, und das ganze Land sank in tiefe Barbarei. Die Lehrer der Wissenschaften, die Ordensgeistlichen, waren ermordet und die aus Italien hergebrachten Bücher verbrannt worden. Tief schmerzte dieß den weisen und edlen Alfred, der seinem Volke nichts Vortrefflicheres geben zu können glaubte, als Bildung zur Religion und Wissenschaft. [2]) Um dem gesunkenen

---

1) Man mißdeute diesen Erguß nicht; ich glaubte ihn dem großen Alfred schuldig zu sein, der ohnehin dadurch noch lange nicht in seinem wahren Charakter erscheint. Vgl. die mit Liebe und Wahrheit geschriebene Biographie Alfreds von Stolberg: Leben Alfreds des Großen, Königs in England. Von Fr. Leop. Grafen zu Stolberg. Münster 1815.

2) Eine traurige Schilderung von dem damaligen Zustande der Wissenschaft und Bildung macht Alfred selbst in der Zuschrift zu seiner Uebersetzung des Hirtenbuches — Pastorale Papst Gregors des Gr. an seinen Freund Wulffig, Bischof zu London. Er bemerkt, daß er bei dem Antritte seiner Regierung diesseits der Humber Wenige gefunden, die ihre Gebete in englischer Sprache recht verstanden, oder ein lateinisches Buch zu übersetzen vermochten. An der mittägigen Seite der Themse aber habe er nicht Einen solchen Fähigen auffinden können. Wenn dieß der Fall bei den Geistlichen war, die Alfred auch versteht, so ist die

Zustand der Wissenschaften wieder aufzuhelfen, hielt er viele Berathschlagungen mit Geistlichen, die er seines besondern Vertrauens für würdig gefunden hatte; unter sie gehörten der Erzbischof Plegmond zu Canterbury, der Bischof Asser, der Biograph Alfreds des Großen, [3]) so wie Grimbald und Johannes. [4]) Dieser letzt genannte Johannes ist es, der mit Johannes Erigena bald für Eine und dieselbe Person genommen, bald von ihm unterschieden wird. Ist das erstere zu erweisen, so ist uns Erigena's Leben um vieles mehr bekannt, als es sonst der Fall wäre. [5]) Da sein Schicksal mit dem des Grimbald, der, wie er, am Hofe war, viel Aehnlichkeit hat, so wollen wir zuerst auf diesen nur wenig unsere Blicke richten.

Grimbald (Grimoald) war früher Probst im Kloster St. Bertin in Frankreich. In Rheims hatte ihn Alfred kennen gelernt, da er noch als Knabe auf einer Reise nach Rom begriffen war. Der würdige Mann machte einen so tiefen Eindruck auf den jugendlichen Fürsten, daß Alfred seiner nie vergessen konnte. Als er König geworden war, ersuchte er um das Jahr 882 den

---

allgemeine Unwissenheit kaum mit hellern Farben zu malen, da sie in jener Zeit die einzigen waren, die sich mit den Wissenschaften abgaben. Alfred schrieb an Wulffig nach seinem Kriege mit Guthrum, und vor seinem Kriege mit Hastings. Der ganze Brief ist für die Kenntniß des Zustandes der damaligen Bildung sehr merkwürdig so wie zur Kenntniß dessen, was Alfred für seine Zeit that.

3) Asserius de rebus gestis Aelfredi Magni.

4) S. die schon genannte Zuschrift Alfreds an den Bischof Wulffig.

5) Spelmann nennt in seiner Biographie Alfreds diese Geistlichen den Geheimen Rath des Königs. Plegmond war ein gelehrter Mann, aus Mercin, wo er früher Einsiedler war. Asser, aus Menevia, welcher Ort später nach dem Bischof David St. Davids genannt wurde, war zuerst Mönch in seinem Vaterorte; später, auf Alfreds Bitte, zog er zum König als Erzieher des Prinzen Eduard an den Hof, unter der ausdrücklichen Bedingung, die Hälfte des Jahres in seinem Kloster leben zu dürfen. Später wurde er von Alfred zum Bischof von Shereburn, in Dorsetshire ernannt, welcher bischöfliche Sitz in der Folge nach Salisbury verlegt wurde.

Erzbischof zu Rheims (ohne Zweifel Hincmar), ihm diesen Mann zu senden. Grimbald erhielt, nachdem er sich in England viele Verdienste um die neu aufkeimende Bildung erworben hatte, die Abtei von Winchester, die Alfred eben erst auf diesem Königssitze von Wessex gegründet hatte. [1]) — Nicht so sicher ist es auszumitteln, wer Johannes gewesen sei. Der erste Schriftsteller, der von ihm Nachricht gibt, ist Asser, der Rathgeber, Freund und Biograph Alfreds, so wie der Zeitgenosse und gewiß auch der Freund jenes Johannes, da sie mit den Andern, Plegmond nämlich und Grimbald die Vertrauten des Königs waren. Nach den Berichten des Bischofs Asser baute Alfred auf der Insel Athelney [2]) zum dankbaren Andenken an die Zeit, die er hier mit den Seinigen als Flüchtling zugebracht hatte, ein Mönchskloster, und ernannte den Priester und Mönch Johannes, einen Altsachsen, [3]) zum Abte desselben. [4]) Da gerade diese Stelle aus Asser es ist, auf welche mehrere nachfolgende Schriftsteller entweder bauten, oder mit der sie doch ihre eigenen Ansichten und Ueberzeugungen zu vereinbaren suchten, so ist sie für uns sehr wichtig, zudem da Asser ein Zeitgenosse jenes Abtes von Athelney war. Für uns aber bietet sie vier Seiten der Untersuchung dar, und zwar erstens: Ist der Abt von Athelney identisch mit dem von Alfred nach England gerufenen Johannes?

---

1) Asser und Spelman. vit. Alfred. Mabillon. Annales Benedict. Tom. III. pag. 240—241.

2) Aethelingia — Insel der Edeln. Chron. Saxon. p. 85. W. Malmesb. lib. 2, c. 4. Ethelward, lib. 4. c. 4. Ingulf p. 26. Aus Aethelingay wurde später Athelney.

3) Ealdsaxo.

4) Quum de necessitate animae suae solito cogitaret, inter caetera diurna et nocturna bona, quibus assidue et maxime studebat, duo monasteria construere imperavit, unum monachorum, in loco, qui dicitur Aethelingaey . . . . . In quo monasterio diversi generis monachos undique congregavit. Primitus Joannem presbyterum et monochum, scilicet Ealdsaxonum genere, abbatem constituit. Asserii histor. de rebus gestis Aelfredi regis. ed. Matth. Parker, Londini 1574.

zweitens: Ist Erigena identisch mit jenem Abt und mit Johannes, und zwar erstens nach Geburt, zweitens nach dem Stande und Schicksal, und drittens nach der Berufung durch Alfred? Mabillon, Natalis Alexander, ferner die Herausgeber der Litteraturgeschichte von Frankreich, und Andere haben die erste Identität anerkannt, die zweite aber bestimmt geläugnet.[5]) Und in der That, wenn die ältesten Berichte nur etwas bedachtsam nachgelesen werden, kann über die erste Identität kein Zweifel entstehen. Nach Asser wurde mit Grimbald auch noch der Priester und Mönch Johannes über das Meer her berufen.[6]) Nur ist es nicht gewiß, in welchem Kloster Johannes in Frankreich bis dahin sich aufgehalten hatte. Mabillon glaubt in der französischen Abtei Corbie in der Picardie, der Mutter der teutschen Abtei Corvey, die im Jahre 823 gestiftet wurde.[7])

---

5) Mabillon Acta Benedict. Tom. 6. p. 508—514. n. 6. Annal. l. 35. n. 39. l. 38. n. 72. Natal. Alexand. hist. eccles. Saecul. 9. ed. Bing. Tom. 12. p. 479. 480. in dissertatione de Joanne Scoto, ejusque operibus et erroribus. Histoire liter. de France. Tom. V. p. 418. sqq. Dazu gehört noch ein Anonymus in seiner Schrift: De perpetua catholicae Ecclesiae fide circa Eucharistiam, contra Claudium Ministrum. Paris. 1668.

6) Hic — Aelfredus rex — legatos ultra mare ad Galliam magistros acquirere direxit, indeque advocavit Grimbaldum sacerdotem et monachum, venerabilem videlicet virun, cantatorem optimum, et omni modo ecclesiasticis disciplinis, et in divina scriptura eraditissimum, et omnibus bonis moribus ornatum. Joannem quoque aeque presbyterum et monachum, acerrimi ingenii virum, et in omnibus disciplinis Litteratoriae artis eruditissimum, et in multis aliis artibus artificiosum, quorum doctrina, Regis ingenium multum dilatatum, et eos magna potestate ditavit et honoravit.

7) Mabillon annal. Bened. p. 243 loc. cit. mit Beziehung auf die Einsetzung des Johannes als Abt von Athelney: Ex dictis in telligitur, Joannem presbyterum et monachum, licet e veteri Saxonia oriundum, e Gallia tamen una cum Grimbaldo evocatum fuisse; at quo ex monasterio locove Galliae accersitus fuerit, non liquet. Mihi verisimile videtur, eum in Corbeiae coenobio degisse, ubi veterum Saxonum, recens ad fidem conversorum, plurimi liberi in religione christiana, litteris, ac monasteriis institutis erudiebantur, ut ex

Der Priester und Mönch Johannes, der Altsachse genannt, erhielt von Alfred jene neu gestiftete Abtei von Athelney; der Umstand also, daß Johannes stets den Namen: Priester und Mönch führt, und sein Vaterland Altsachsen genannt wird; ferner der Umstand, daß er stets mit Grimbald vorkommt, könnte dafür sprechen, daß der Abt Johannes mit jenem von Alfred gerufenen Johannes Eins sei. Dabei aber ist es immer noch möglich, daß neben diesem Johannes noch ein anderer Johannes von Alfred nach England gerufen worden sei, und daß dieser dort als Lehrer gewirkt habe, denn daß der so hochgestellte Priester und Mönch Johannes der Altsachse immer sei, geht aus Asser nicht hervor. Vielmehr scheinen zwei Johannes wohl von einander unterschieden werden zu müssen, der Altsachse nämlich, und der wegen seiner ungemein großen Gelehrsamkeit so sehr gepriesene Johannes. Wäre dieser mit dem Altsachsen Eins, so müßten wir von der Gelehrsamkeit des Abtes Johannes doch auch einige Denkmale haben ausser dem Zeugnisse des Asser; diese finden wir aber nicht vor; nur Erigena konnte somit das große Lob verdienen. Auch wird Johannes, der mit Grimbald oder zur selben Zeit mit diesem gerufen wurde, nicht der Altsachse von Asser genannt, sondern bloß Priester und Mönch. Wir werden in der Folge sehen, daß dieser zweite Johannes wahrscheinlich unser Erigena ist, und daher mit Recht von Mabillon, Natalis Alexander und Andern von dem Abt Johannes unterschieden wurde. Um aber vor der Hand bei dem Abte Johannes stehen zu bleiben, so ist es aus Asser nicht mit Bestimmtheit abzunehmen, ob er an der zu Oxford von Alfred d. G. entweder neu gestifteten, oder doch wenigstens wieder hergestellten Lehranstalt (Universität dürfen wir sicher nicht sagen) gewirkt habe. Daß er aber sehr wahrscheinlich ist, werden wir später sehen. Nur seine Todesart wird von Asser bestimmt und umständlich angegeben. Der Abt Johannes, ein sehr frommer

---

Paschasio Radberto in actis Adalhardi ac Walae abbatum, et ex anonymi libello de constructione Corbeiae — novae demonstravi in elogio Joannis Aethelingiensis abbatis.

und gottesfürchtiger Mann, führte in seinem Kloster strenge Zucht ein, und handhabte sie auf jede Weise. Dadurch reizte er zwei aus seinen Untergebenen gegen sich auf, zwei Franzosen, von denen der Eine ein Priester, der Andere ein Diakon war. In ihrem Hasse gegen ihn beschlossen sie seinen Tod, und nahmen dazu zwei Banditen in ihren Sold. Diese mußten sich in der Kirche bei Nacht verbergen, weil der Abt um diese Zeit hieher kam, um allein zu beten. Kaum war er vor dem Altare niedergefallen, als sie sich über ihn hermachten, ihn niederstießen und halbentseelt vor die Thüre einer unehrbaren Weibsperson hinschleppten. Ohne Zweifel hatten sie ihn für todt gehalten. Der fromme Abt aber genas an seiner Wunde; bald darauf jedoch, als er wieder zu nächtlicher Zeit um zu beten in die Kirche ging, wurde er abermals von zwei Meuchelmördern ergriffen, und nach einigem Widerstand [1]) mit dem Schwerdte durchbohrt. Die Urheber des Mordes erhielten die verdiente Strafe. [2])

Dieß war der traurige Ausgang des Abtes Johannes von Athelney, eines Altsachsen. Daß er ein Sachse von Geburt gewesen sei, lesen wir nach Asser noch bei Florentius von Worcester, Wilhelm von Malmesbury, Simeon von Durham (Dunelm), Roger von Howeden und Matthäus von Westmünster. [3])

---

1) Asser setzt in Betreff der Selbstvertheidigung des Abtes hinzu: bellicosae artis non expers.

2) Vgl. Mabillon Annal. Bened. Tom. III. pag. 299.

3) Florentius Worcestrensis ad annum 887. Chronicon ex chronicis, ed. Guil. Howard. Londini 1592. 4; — Guillelmus Malmesburiensis de gestis Regum Angliae lib. 2, cap. 4; — Simeon Dunelmensis ad an. 888. De regibus Anglorum et Danorum, ed. Roger. Twysden, mit Histor. Angliae scriptor X. Londini 1652 fol; — Rogerus Hovedenus ad an. 887. Annales rerum anglicarum: ed. H. Savile; — Matthaeus Westmonasteriensis ad an. 888. Flores historiarum; Francofort. 1601. Da jedoch Wilh. von Malmesbury den Johannes Erigena, den er mit dem Abte von Athelney für eine Person nimmt, als einen Heruler ausgegeben hatte, so sagt er, um dennoch mit Asser und auch mit Ingulf — Ingulfi — (Ingulphi) historia abbatiae Croylandensis, ed. H. Savile — zusammenzustimmen, das Volk der Heruler habe einst im Alten Sachsen gewohnt;

Nun ist die Frage die, ob zu Assers Zeiten das alte germanische Sachsen bestimmt von dem in England durch die Sachsen eroberten Lande, Angelsachsen oder auch Ostsachsen unterschieden worden sei. Diese Unterscheidung finden wir nun wirklich und zwar bei Asser selbst auf das allerbestimmteste [1]) ausgesprochen. Auch Papst Gregor macht diese Unterscheidung, indem er einem Briefe an die Sachsen, in welchem er diesen den Bonifacius empfiehlt, die Aufschrift gab: An das gesammte Volk der Provinz Altsachsen. [2]) Sonach war der Abt von Athelney ohne allen weitern Zweifel ein Teutscher von Geburt, und deßhalb kann er mit Johannes Scotus Erigena nicht Eine und dieselbe Person sein, der auf jede Weise ein Geborner der drei Inseln war, wenn es nicht schon ganz entschieden sein sollte, daß er aus England von dem Orte Eriuven herstammt, und ein Schotte blos deßwegen genannt wird, weil dieses Volk früher über die Provinz her sich ergossen hatte, in der Erigena geboren ward. Nie wird Erigena ein Teutscher, Sachse oder Altsachse von Gleichzeitigen genannt, sondern immer nur Schotte, Irländer ꝛc. [3]) Trotz dieser schlagenden Beweise hat doch Oudin [4]) die Identität behauptet; aber seine Gründe sind nicht hinlänglich,

---

daher könne jener Johannes — Erigena — auch der Altsachse genannt werden. Diese Ansicht wird durch das Folgende von selbst widerlegt, ohne daß wir uns besonders dabei aufzuhalten haben. Ingulf hielt eben so, wie Wilhelm v. Malm. Erigena für den Abt von Athelney.

1) Asser. loc. cit, ad an. 884: «Eodem quoque anno magnus paganorum exercitus de Germania in regionem antiquorum Saxonum, quod saxonice dicitur Eald Saxum, supervenit. Contra quos adunatis viribus iidem Saxones et Frisones ibidem in uno illo anno viriliter pugnavere, in quibus duobus bellis Christiani, divina opitulante misericordia, victoriam habuere.» —

2) Universo populo provinciae Altsaxonum.

3) Hincmar. lib. de praedestinatione cap. 31. Anastasius Bibliothecar. in epistola ad Carolum Calvum. Nicolaus Papa (I) in epistol. ad Carol. Calvum. Matth. Monach. Westmonaster. ad an. 883. «Venit in Angliam Joannes natione Scotus.»

4) Oudini Commentar. Tom. II. p. 241.

indem er einerseits blos sagt, die Nichtannahme der Identität sei grundlos, und andererseits dafür hielt, die Schotten und Altsachsen seien in den frühern Zeiten mit einander verwechselt worden, diese Annahme aber nicht im mindesten beweist. Er hat weder bei Asser selbst, noch bei dem Papste Gregor nachgelesen, was für diese Ausmittelung uns wichtig war.

Das Zweite, was nach der Herstammung in Anschlag bei Johannes Erigena und dem Abte von Athelney kommt, ist der Stand. Der Abt wird überall, wo von ihm vor seiner Erhebung die Rede ist, Priester und Mönch genannt, und es ist die Frage, ob sich dieser Stand als der des Erigena ausmitteln lasse. Da weder Erigena sich selbst einen Priester oder Mönch in seinen Schriften nennt, noch so von gleichzeitigen Schriftstellern genannt wird; so schließen daraus Mehrere, wie Natalis Alexander, er sey weder Priester noch Mönch gewesen.[5]) Die Verfasser der Literaturgeschichte von Frankreich stellen dieselbe Behauptung auf,[6]) aber ohne Beweis. Mabillon, auf den sie sich stützen, erklärt zwar Anfangs geradezu, Erigena sei weder Priester, noch Mönch, noch Abt gewesen.[7]) Später aber[8]) schweigt er vom Priesterthum ganz still, setzt blos das Mönchsleben in Zweifel und behauptet nur, es sei gewiß, daß er nicht Abt gewesen.[9]) Die Ansicht des Mabillon, Natalis Alexander und der Verfasser der Literaturgeschichte von Frankreich hat sich bis auf unsere Zeit

---

5) Histor. eccles. loc. cit.

6) Loc. cit. p. 418. «Erigene, quoiqu' irréprochable dans ses moeurs, et reconnu pour grande homme de bien à sa doctrine près, ne fut jamais ni moine, ni élevé aux ordres sacrés.« Wunderlich muß die Stellung dieser Worte wenigstens jedem vorkommen. Man kann ja doch wohl durch das Christenthum, durch Gabe und Kraft von Oben fromm und gelehrt sein, ohne dem Priesterstand anzugehören.

7) Deinde Johannes Athelingiae abbas, presbyter et monachus fuit; nequaquam vero Johannes Scotus. Annales Benedict. Tom. III. p. 68. u. p. 242. 243.

8) Pag. 299.

9) Quem neque monachum, certe nec Abbatem extitisse constat.

als die gangbare erhalten.[1]) Man sieht aber bald, daß die für diese Annahme vorgebrachten Beweise negativer Art sind und daher nicht viel für sich haben. Aus dem Umstande, daß er sich selbst weder Mönch, noch Priester nennt, noch auch so von seinen Zeitgenossen genannt wird, folgt noch gar nicht, daß er keines von beiden gewesen sei. Wenn im ganzen Mittelalter die Wissenschaft bei dem Clerus zu finden war, so muß es um so mehr als eine kaum anzunehmende Ausnahme erscheinen, wie Erigena, der sich zeitlebens mit der Theologie beschäftigte und selbst von Bischöfen zur Bekämpfung einer Häresie aufgefordert wurde, nicht Priester war. Auch wissen wir nicht, daß er unter Karl dem Kahlen ein weltliches Amt begleitet oder sonst einen Stand ergriffen hätte, der ihm die Annahme der Priesterweihe entweder unerwünscht oder gar unmöglich hätte machen können. Bestimmt also kann weder das Eine noch das Andere behauptet werden; nur ist aus der Zeit, in der er lebte und uns der Beschäftigung, die sein ganzes Leben ausfüllte, leichter zu schließen, er sei Priester gewesen.[2])

Und nun kommen wir an die wirkliche Berufung des Erigena durch Alfred den Großen, die so vielseitig bestritten wird.

Mabillon glaubt, Erigena sei wohl nie nach England gekommen, sondern in Frankreich gestorben.[3]) Die Gründe, die er dafür vorbringt, sind aber keineswegs sehr gehaltvoll. Zwar bringt er nicht etwa solche vor, die allein nur von der Polemik geboten sind, einer Polemik aber, die, weil sie nur Haß gegen

---

1) Hjort sagt am a. O.: «Endlich ist der Umstand nicht zu übersehen, daß grade der Urheber der christlichen Wissenschaft kein Geistlicher gewesen ist, obgleich, viele Jahrhunderte hindurch, nachher alle Schriftsteller und Lehrer sämmtlich Geistliche waren.» p. 46

2) Oudin macht sich dießfalls loc. cit. p. 241. 242 leichte Mühe, indem er sagt: Erigena und der Abt Johannes von Athelney seien Eine und dieselbe Person, und deßhalb müsse natürlich Erigena auch Priester, Mönch und zuletzt Abt gewesen sein.

3) Mabillon Annal. Benedict. Tom. III. p. 68. Denique abbas ille (Johannes) ab Alfredo Rege in Angliam accitus est doctrinae causa; non Johannes Scottus, qui in Francia videtur perseverasse.

Erigena athmet, auch nur sich selbst verhaßt machen kann, wie wir dieß bei Natalis Alexander sehen, der unsern Erigena eine Pest nennt, und schon deßwegen die Berufung für eine Fabel hält, weil der große Alfred einen von der Kirche Verdammten nicht als Lehrer an seiner Anstalt wünschen noch für gut finden konnte, sich selbst von ihm unterrichten zu lassen.[4]) Viel anders geht der tief gelehrte, sehr ruhige und besonnene Mabillon zu Werke. Seine Untersuchung dreht sich jedoch stets nur um die Identität des Erigena mit dem Abte von Athelney, und er bemüht sich, die Nichtidentität unter Andern auch durch die Verschiedenheit der Lebensjahre des Einen und des Andern zu beweisen. Da die Zeit von mehreren Schriftstellern, wenn schon nicht genau angegeben wird, in der Alfred der Große gelehrte Männer nach England rief, um in die Wissenschaften neues Leben zu bringen, so ist für unsere jetzige Untersuchung das Resultat der Forschung des Mabillon doch von Wichtigkeit, falls es auf sichere Gründe gestützt ist. Nach ihm hat Erigena wohl bis zum Pontificate Johannes des VIII gelebt, aber die Zeit desselben nicht überlebt. Nun regierte aber Papst Johann VIII von 872 bis 882. Folglich wäre Erigena in der Zeit von 872 bis 882, aber ungewiß, in welchem Jahre, gestorben. Näher bestimmt wird diese Zeit noch dadurch, daß Mabillon, der übrigens stets hin- und herwankt, wie wir sehen, hinzusetzt, Karl der Kahle habe den Erigena überlebt, und nicht umgekehrt, Erigena Karl den Kahlen, was sonst angenommen wird. Dieser Kaiser starb aber im Jahre 877. Folglich wäre nach dieser zweiten Mabillon'schen Annahme Erigena in der Zeit von 872 bis 877 gestorben. Doch spricht Mabillon selbst aufrichtig genug davon, daß er diese Umstände nicht gewiß wisse.[5]) Unter Andern scheint er Gewicht darauf legen zu wollen, daß Erigena wenigstens nach dem Tode Karls des Kahlen keine

---

4) Hist. eccles. loc. cit. Was Natalis Alexander sonst noch vorbringt, ist aus Mabillon genommen. Sein eigen ist nur der leidenschaftliche Erguß über den von ihm am allerwenigsten begriffenen großen Mann.

5) Er fügt bei: si non fallor.

Werke mehr herausgegeben habe. Aber mit hinlänglichen Gründen wird von Mabillon von all dem Nichts bewiesen. Als das letzte von Erigena Geschriebene sieht er Verse an, die nach den Personen, die darin genannt werden, zu urtheilen, nach dem Jahre 875 nicht gedichtet sein können. [1]) Man weiß aber, daß von Erigena's Werken mehrere verloren gegangen sind, die nach dem Tode Karls des Kahlen geschrieben sein können, so gut als vor dem Tode dieses Kaisers. Und selbst der Umstand, wenn er sich als wahr erweisen ließe, daß er später wirklich nichts mehr geschrieben hätte, ist nichts weniger als ein Beweis für seinen frühen Tod. Denn er könnte leben, lehren und wirken, ohne dabei noch als Schriftsteller sich ferner zu erweisen, und er hätte dazu hinlängliche Ursache gehabt, weil das, was er früher geschrieben, vielfach so sehr mißverstanden und gemißdeutet worden war. Wenn nun, was von Mabillon und Andern angenommen wird, die Universität Oxford im Jahr 883 von Alfred dem Großen entweder gestiftet oder nur wieder hergestellt worden ist, wovon wir alsbald handeln werden; so kann, da Mabillons Gründe für die Lebensdauer des Erigena an sich ohne vielen und beinahe von keinem Gehalt sind, nach einer andern mehr wahrscheinlichen Berechnung dieser zu jener Zeit nicht blos am Leben, sondern auch noch in dem Zustande gewesen sein, als öffentlicher Lehrer zu Oxford auftreten zu können. Um das Jahr 858

---

1) In praefatione Cangii ad Glossar. graecolat. Die Stelle bei Mabillon in den Annalen pag. 243 loc. cit. heißt: « Denique nihil a Scotto recentius scriptum invenio, quam versus graeco-latinos, veterrimo Glossario graeco-latino appositos: ubi post versus Regi Carolo inscriptos, alios subjicit, in quibus Hincmarum Archiepiscopum, Johannem papam, et Liuddonem hominem graecum laudat. Adeoque hi versus a Johanne conditi sunt ante initum a Carolo imperium, id est ante finem anni octingentesimi septuagesimi quinti. Liuddo graecus idem ipse videtur, ut jam superius — lib 2. 35. n. 59 — notavi, cujus meminit Hincmarus in epistola decima septima ad Nicolaum papam, in haec verba: C e t e r u m L i u d d o m i h i d i x i t, q u o d c u m e o r a t i o n e m, id est quaerelam, d e d a m n a t i o n e e t r e c l u s i o n e G o t h e s c a l c i h a b u i s s e t i s.

hatte Erigena bereits sich sehr berühmt gemacht. Da aus seinen Schriften selbst die kühne Kraft der Jugend spricht, so können wir ohne Bedenken vorläufig annehmen, er möge dazumal in seinem fünf und zwanzigsten Lebensjahre gestanden haben. [2]) Somit war er 883, da Alfred die Gelehrten des Auslandes rief, gerade 55 Jahre alt, und stand somit in einem Alter, in dem man von einem ausgezeichneten kräftigen Geist noch Manches hoffen konnte. Hat doch selbst Hincmar von Rheims, der in den Jahren von 801 bis 806, ungewiß, wann und wo, geboren ward, sein Leben bis zum Jahre 881 oder 82 erhalten. Da nun diese Annahme durch all das, was Mabillon, Natalis Alexander und die Herausgeber der Litteraturgeschichte von Frankreich, die im Ganzen nur das wieder geben, was vor ihnen der gelehrte Mabillon vorgebracht hat, nichts weniger als erschüttert wird; so kann, wenn nach andern bestimmten Zeugnissen es gefordert wird, Erigena in Absicht auf sein Lebensalter von Alfred d. G. ohne allen chronologischen Anstand nach England gerufen worden sein. Und jetzt, da die vorwaltenden Hindernisse auf diese Weise gehoben sind, können wir um so sicherer zur nähern Prüfung jener Zeugnisse übergehen, nach welchen Erigena wirklich von Alfred gerufen worden ist.

Schon in seinem fünften Lebensjahre hatte Alfred d. G. mit dem Bischofe von Winchester eine Reise nach Rom gemacht, und von Papst Leo IV. auf Ansuchen seines Vaters Adelwolf (Ethelwolf) die königliche Salbung und das Sakrament der Firmung empfangen. [3]) Als bald darauf Adelwolf selbst nach

---

2) Schelling, mit dem Erigena auch sonst viel Aehnliches hat, trat schon in seinem achtzehnten Jahre mit tiefen und gründlichen Abhandlungen auf, wie die über die Möglichkeit einer Form der Philosophie, 1794, und ein Jahr später 1795, die Schrift vom Ich, als Princip der Philosophie. Seine Ideen zu einer Philosophie der Natur schrieb er in seinem zwanzigsten Jahre, 1795, und das System des transcendentellen Idealismus in seinem fünf und zwanzigsten. Schelling war also Reformator der Wissenschaften, ehe er 25 Jahre alt geworden war.

3) Asser 7; Chron. Saxon 77.

Rom eine Reise unternahm (855), durfte sein Liebling ihn begleiten, und so kam Alfred zweimal in die Stadt, die so lange die Welt beherrschte. [1]) Auf der Hin- und Herreise besuchten sie Karl den Kahlen, von dem sie gut aufgenommen wurden; bei dem letzten Aufenthalte, der einige Monate lang dauerte, heirathete Adelwolf die Tochter Karls des Kahlen, Judith, und wurde ohne Zweifel mit Erigena bekannt, der sich dazumal schon am Hofe des französischen Königs aufhielt. Auf den jungen Alfred, der von seiner trefflichen Mutter Osburga zur Gelehrsamkeit die erste Anregung erhalten hatte, [2]) mochte Erigena besonders großen Eindruck gemacht haben, wenn der Prinz schon selbst nicht im Stande sein mochte, den Geist des Mannes zu fassen. Auch sah er hier Hincmar von Rheims, der die neue Ehe des Vaters einsegnete, und mit ihm vielleicht den Grimbald, obwohl er dessen Bekanntschaft in Rheims selbst machte, da er mit seinem Vater die vorzüglichsten Kirchen Frankreichs besuchte. [3])

Kaum hatte sich Alfred d. G. im Jahre 878 von den Dänen befreit, denen er sogar den Thron überlassen mußte, nachdem er selbst flüchtig geworden war; als er anfing, all seine Sorge der Wiederauflebung der Wissenschaften in seinem noch versunkenen Lande zu schenken. Er gründete zu diesem Zwecke, oder er stellte wenigstens wieder her die Universität zu Oxford, „Britanniens edles Athen, Englands Museum, Grundfeste, Sonne, Auge und Seele, die hochberühmte Werkstätte der Wissenschaft und Weisheit, woher Religion, Humanität und Gelehr-

---

1) «Gebieterin der Erde und des ganzen Meeres» nennt sie Dionys von Halikar. in der Urgeschichte der Römer. I. 9.

2) Die Königin Osburga versprach einst ein zierlich geschriebenes und schön ausgemaltes Gedicht in sächsischer Sprache demjenigen ihrer Kinder zu geben, das zuerst im Stande sein würde, es zu lesen. Das jüngste derselben, Alfred, bemühte sich am meisten und mit dem besten Erfolg, denn er erhielt den mütterlichen Preis. Asser. 16.

3) Als Alfred sich später nach Frankreich um Grimbald und andere Gelehrte wendete, ward das Ersuchen an Hincmar von Rheims gestellt. Epist. Fulconis. in Wise's Asser. p. 129.

samkeit auf alle Theile des Reiches in reichster Fülle sich verbreitet." [4]) Zwar wird die Stiftung der Universität Oxford durch Alfred, oder auch die Wiederbelebung dieser Anstalt durch denselben von Manchen in Zweifel gezogen. [5]) Sie ist aber durch zu viele andere Thatsachen, die nicht bezweifelt werden können, bewahrheitet, als daß auf die Gegenrede allzuviel geachtet werden dürfte. Allerdings haben wir uns keine Einrichtung zu denken, wie sie erst an spätern Academien gesehen ward. Aber als eine Anstalt ist sie dennoch anzusehen, die für ihre Zeit eine Universität genannt werden konnte.

Nach den verschiedenen Ausgaben der Biographie des Alfred von Asser schickte der König, selbst Grammatiker, Philosoph, Redner, Historiker, Kenner der Musik, Künstler

---

4) Guil. Camden. Britannia, edit III. Londini 1590. pag. 287. «Oxonia, Oxford, Athenae nostrae nobilissimae, Angliae μουσεῖον et ἔρεισμα, imo Sol, oculus, et anima, literarum et sapientiae clarissima officina, unde religio humanitas et doctrina in omnes regni partes uberrime distribuantur.» Camden fügt topographisch erläuternd noch bei: «Urbs ergregia et nitida, sive privatorum aedificiorum elegantiam, sive publicorum dignitatem, sive situs salubritatem et amoenitatem spectes. Planitiem enim ita obvallant nemorosi colles, ut hinc pestilenti Austro, illinc tempestuoso Zephiro excluso, tantum serenantem Eurum, et Aquilonem corruptionis vindicem admittant unde ab hoc situ Bellositum — die Schöngelegene — quondam dictam fuisse prodant scriptores. Selbst Matthäus Parisiensis nennt die Universität zu Oxford Ecclesiae fundamentum.

5) John Lingard sagt geradezu, daß er darüber nichts Gewisses wisse; die bestrittene Stelle bei Asser (S. 52.) scheint ihm aber unterschoben. Was ihn besonders irre gemacht hat, ist das Wort Divus, als Divus Petrus, Divi Gildas, Melkinus etc. Wenn man aber bedenkt, daß dieses Wort von Einzelnen wohl gebraucht werden konnte, ohne daß es im neunten und zehnten Jahrhunderte sehr gangbar war, wie ja auch zu andern Zeiten dieß oft der Fall ist, so wird man mit Lingard nicht übereinstimmen, und um so weniger, je mehr andere Stellen dafür sprechen, die nicht unterschoben sind. Hume behauptet die Stiftung p. 128. He (Alfred) founded, at least repadred the University of Oxford, and endowed it with many privileges, revenues and immunities.

darin, und Dichter [1]), den Grimbald und jene, die mit ihm gekommen waren, nach Oxford, um daselbst ein wissenschaftliches Leben zu verbreiten, da dieses im Lande längst untergegangen war. Zu diesem Zwecke waren ja Gelehrte nach England gerufen worden [2]). Im Jahre 886, also drei Jahre, nachdem Grimbald in Oxford angekommen war, entstand aber ein heftiger Streit zwischen Grimbald und den ältern Lehrern, die dort waren. Zu Grimbald hielten alle jene, die er mit sich aus Frankreich geführt hatte [3]). Die Lehrer, die vor Grimbald in Oxford waren, wollten sich in das neue Lehrsystem nicht fügen, das von Frankreich nach England verpflanzt wurde. Sie stützten sich auf die Methode, die sich von den frühesten und ältesten Lehrern in England auf sie herab vererbt hätte, und die noch das für sich hätte, daß sie von dem heiligen Germanus gebilligt worden wäre. Drei Jahre lang dauerte die gegenseitige Anfeindung, bis sie endlich in offenen Krieg ausbrach. Sobald Alfred Kunde von diesem Streite erhalten hatte, reiste er selbst nach Oxford, hörte die Parteien an, besprach sich über die wechselseitigen Gründe der Anklage, scheint aber nicht eine feste und bestimmte Entscheidung gegeben zu haben, weil mehr von seinen frommen und heilsamen Ermahnungen zum Frieden und zur Eintracht als von einem richterlichen Spruche bei Asser die Rede ist. Nach seinem Zuspruche entfernte er sich wieder, im Glauben, man werde seinen Worten gehorchen. Grimbald aber, der sich in etwas beleidigt fand, verließ bald darauf Oxford für immer, und begab sich auf die vom König ihm verliehene Abtei von Winchester, wo er später starb [4]). Diese Erzählung gehört

---

1) Cave — histor. literar. pag. 472. ed. Colon. 1720.

2) Ut litteraturae studium, in Anglia sopitum et paene emortuum, sua suscitaret industria, sc. Grimbaldus. Guil. Malmesbur. l. 2. de Regibus Angliae. c. 4.

3) Asser: «Discordia exorta est inter Grimbaldum, doctissimosque illos viros, quos secum adduxit; et veteres illos Scholasticos, quos ibidem invenit.

4) Sogar die Tumba, die er sich aus schön gehauenen Steinen hatte

aber zu den bestrittenen bei Asser. Es herrschte nämlich früher eine große Eifersucht zwischen den Professoren von Oxford und von Cambridge. Jeder Theil wollte den Vorrang der wissenschaftlichen Anstalt auf ein höheres Alterthum gründen. Die Oxforder rühmten sich in den ersten Zeiten sogar, den Ursprung ihrer Universität bis zu den Zeiten des trojanischen Krieges hinauf zu versetzen. Denn nachdem Troja von den Griechen eingenommen und zerstört worden wäre, habe sich ein trojanischer Held, mit Namen Brutus, in Gesellschaft mehrerer griechischen Weisen nach England begeben und dort die Universität Oxford gestiftet. Diese fabelhafte Erzählung konnte vor der Kritik nicht lange bestehen. Die Lehrer von Cambridge hingegen hatten nicht weniger abenteuerliche Vorstellung von dem Alter ihrer Anstalt. Denn sie soll von dem hochgefeierten Könige Arthur gestiftet worden sein. [5]) Jeder Theil hielt sich für verpflichtet, die Ansprüche des andern in ihrer Richtigkeit zu erweisen. Da nun nach obiger Erzählung von Asser die Gründung der Universität Oxford auf die Zeiten des Germanus, der die Methode der damaligen Lehrer gelobt haben soll, also bis auf die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts zurückgeführt wird, so glauben die Lehrer zu Cambridge, Cambden, der zu Oxford lehrte, habe in seiner Herausgabe der Asserschen Handschrift die ganze Stelle auf trügliche Weise eingeschaltet, um wenigstens ein hohes Alterthum für seine Anstalt in Anspruch zu nehmen. Im Gegentheil behaupteten aber auch die Lehrer von Oxford, der Erzbischof Parker, der eine andere Handschrift von Asser herausgab, habe jene Stelle auf trügliche Weise ausgelassen. Ohne Zweifel hat weder der eine noch der andere dieser nicht nur sehr gelehrten, sondern auch wegen ihres Charakters sehr achtbaren Männer einen Betrug in

---

verfertigen lassen, und in der er zu Oxford in S. Peter wollte einst begraben werden, ließ er nach Winchester bringen.

5) Wahrscheinlich ist diese Stiftung ihrem ersten Entstehen nach dem Siegbert, König der Ostangeln, zuzuschreiben, der in der Mitte des siebenten Jahrhunderts eine Schule gründete. Vgl. Bedae hist. eccl. III. 18.

Verfälschung der alten Handschriften gespielt; ihnen wär mehr an der geschichtlichen Wahrheit, als an der Durchfechtung eines Streites gelegen, der seinen Ursprung in der Eitelkeit des Herzens hat, durch die jeder wirkliche Gelehrte nur lächerlich werden könnte. Das Wahrscheinlichste ist, daß ein früherer Abschreiber des Geschichtswerkes von Asser zu Cambridge, dem als bloßem Abschreiber die Wahrheit der Geschichte weniger am Herzen liegen konnte, als einem eigentlichen und wahren Forscher, der eben deßwegen keine bloße anderweitige Eitelkeit zu befriedigen sucht; es ist, sage ich, wahrscheinlich, daß ein solcher Abschreiber jene Erzählung ausgelassen, um Oxford den Anspruch auf hohes Alterthum zu entziehen. Parker, der diese verstümmelte Handschrift vorfand, konnte sich mit Recht auf sie dießfalls berufen; mit eben so viel Recht aber auch Cambden, der jene Erzählung in seiner Handschrift vorfand. Was aber für die Handschrift des Cambden nebst dem auch von den Gegnern anerkannten rechtschaffenen Charakter dieses Mannes noch spricht, ist Folgendes. Daß in England schon sehr frühe Gelehrsamkeit zu finden war, ist aus der frühern Darstellung bekannt. In Klöstern, den Akademien der damaligen Zeit, wurde sie genährt und weiter fortgeführt. Wie viele solche Punkte der Gelehrsamkeit aber damals sich gebildet haben, ist aus der Geschichte der englischen Klöster bekannt. Daß sie durch die Einfälle barbarischer Horden großentheils wieder zerstört worden sind, ist gleichfalls nicht unbekannt. Einen solchen Punkt der Gelehrsamkeit schon frühe in Oxford anzunehmen, hindert uns nichts, vielmehr sind viele Denkmale aus alter Zeit für eine solche Annahme, welche Denkmale ein Schriftsteller eben so wenig hervorzuzaubern als zu läugnen vermag [1]). Auch Mabillon, der sonst sehr glückliche Kritiker, hat kein Bedenken getragen, der Asserschen Erzählung beizustimmen. Ferner hat Alfred den Grimbald und mit ihm noch mehrere andere Gelehrte aus Frankreich gerufen, um in England die Wissenschaften wieder aufleben zu lassen. Irgendwo

---

1) Guil. Camden. Britannia, Londini 1590. pag. 287—293.

müssen diese Männer doch nun einmal gelehrt und eine neue Schule gestiftet haben. Asser gibt Oxford als den Ort an, und es widerspricht dieser Angabe im mindesten Nichts aus den damaligen Zeitverhältnissen. Daß Oxford später eine der ersten Universitäten von Europa wurde, ist bekannt genug, so wie die zu Paris, die gleicherweise nicht auf einmal fertig dastand, sondern sich nach und nach zu dem machte, was sie später war [2]. Wäre es Cambden daran gelegen gewesen, die Handschrift zu verfälschen, so glaube ich, hätte er nicht auf ein so zufälliges Factum sich gegründet, sondern etwas ausgedacht, was mehr auf positive Weise beweisend wäre; denn es ist nicht die Gründung der Universität Oxford durch Alfred den Großen, was von den Professoren in Cambridge geläugnet wird, sondern die Thatsache, daß der heilige Germanus die frühere Anstalt gelobt haben soll, etwas also, was die erzürnten ältern Lehrer zu Oxford für ihre alte weniger gute Methode vorbrachten, ohne es zu beweisen. Auf diesen ganz zufälligen Nebenumstand, der ohnehin ohne besondere Gründe dasteht, hat Cambden, wenn er einmal betrügen wollte, bei seiner großen Alterthumskunde gewiß nicht bauen wollen, sondern, den bösen Willen einmal angenommen, hätte er gewiß etwas Festeres, Positiveres und mehr Entscheidenderes vorgebracht. Zudem ist die ganze Erzählung so einfach, so natürlich, daß die innere Wahrheit derselben von selbst in die Augen springt. Daß Lehrer, die schon längere Zeit den Unterricht nach hergebrachter Methode über sich genommen hatten, unwillig werden, wenn Fremde ihnen an die Seite gesetzt werden, die ein besseres System befolgen, ist von selbst und aus alter und neuer Erfahrung klar. Daß sich da bald eine Spannung erzeugt, zu dem, wenn die Aelteren von den Jüngeren eine Methode annehmen, und die alte gewohnte aufgeben sollen, ist wiederum klar, und eben so sehr, daß es zu einem offenen

2) Zu Wilhelm des Eroberers Zeit sagt der Historiker Ingulf von sich: Ego Jingulphus constitutus primum Westmonasterio, postmodum Oxoniensi studio traditus cum in Aristotele arripiendo supra multos coaetaneos profecissem etc.

Kampfe endlich kommen muß. Grimbald, dem der friedliche König für seine Sache zu wenig gethan zu haben scheint, ging im Aerger davon, und läßt deßwegen ein weniger gutes Andenken in der Geschichte zurück, weil er zum wenigsten als ehrgeizig erscheint. Da aber Grimbald sonst überall einen ehrwürdigen Charakter zeigt, so ist nicht wohl anzunehmen, Cambden habe auf seine Kosten den Betrug gespielt und dem Grimbald etwas Unrühmliches nachgesagt, um den Ruhm seiner Universität in den Augen der Lehrer von Cambridge zu heben. Und so mögen wir denn immerhin nicht mehr daran zweifeln, daß von Alfred die gelehrte Anstalt zu Oxford, wenn nicht gegründet, so doch wiederhergestellt worden sei, wenn auch nicht in der Gestalt, die sie später als in jeder Hinsicht vollendete Universität erhalten hat [1]).

Nun ist aber die Frage, ob Erigena nach Oxford von Alfred gerufen worden sei. Aus dem Stillschweigen des Asser hierüber schließt man das Gegentheil. Das Stillschweigen eines Schriftstellers über eine Zeitbegebenheit ist aber noch kein Beweis gegen die Wahrheit der Thatsache, die von Spätern so einstimmig behauptet wird, als eben diese, die in Frage liegt. Zudem ist noch bemerkenswerth, daß es nicht gewiß ist, wie weit Asser in seiner Geschichte selbst kam, und von wo an er fortgesetzt worden ist. Nach Einigen reicht sie bis zum Jahre 887, nach Andern bis zum Jahre 894. Nach der ersten Angabe hätte Alfred noch 14 Jahre gelebt und gewirkt, von denen uns Asser, der Augenzeuge, nichts berichtet hätte. Und daran endlich, ob Erigena einige Jahre später oder früher nach England gekommen wäre, liegt wohl wenig, weil auch der Sechzigjährige noch wirken konnte. Auch haben wir oben schon bemerkt, daß schon bei Asser zwei Johannes unterschieden werden können, so also, daß Erigena nun selbst auch bei Asser gefunden würde. Daß Erigena zu der Zeit, als angeblich die Universität von Alfred gestiftet

---

1) Die Annalen des Klosters Winchester setzen die Stiftung der Universität ganz ausser Zweifel: Igitur anno Dominicae Incarnationis 886 anno secundo adventus S. Grimbaldi in Angliam, incoepta est Universitas Oxoniae etc.

oder aufs neue hergestellt wurde, nicht nur noch am Leben, sondern eben in seinen schönsten und männlich kräftigsten Jahren gewesen sein konnte, ist oben schon bewiesen. Ob er mit Grimbald aus Frankreich gekommen sei, möchte ich eher verneinen als behaupten, daß aber all jene gelehrten Männer ohne Ausnahme, die nach Assers Erzählung Grimbald mit sich von Frankreich brachte, im wirklichen Gefolge desselben gewesen seien, geht nicht nothwendig aus Assers Bericht hervor. Da er eine gewisse, für uns unbestimmte Anzahl mit sich führte, so gelten wohl den eingebornen Engländern alle andere noch als solche, die zu Grimbalds Gefolge gehören. Daß Alfred auf Erigena besonders sehen mußte, geht daraus hervor, daß dieser zu seiner Zeit im größten Rufe der Gelehrsamkeit stand. Daß aber Alfred, wie Natalis Alexander will, ihn schon deßwegen nicht gewünscht haben könne, weil er falsche und ärgerliche Lehren in Frankreich verbreitet hätte, können wir schon deßwegen nicht gelten lassen, weil es einmal mit dem Irrthume nicht so viel auf sich hat, als man gewöhnlich dafür hält, und dann, weil in der damaligen Zeit beinahe kein bedeutender Lehrer zu treffen ist, dem man nicht einen oder den andern Irrthum vorgeworfen hätte, wie Hincmar von Rheims, Rabanus Maurus u. A. Männer, wie Alfred, verstehen es, an Andern das zu unterscheiden und zu würdigen, was ihr Wesentliches und Wahres ist, und wodurch sie um die Entwickelung des menschlichen Geistes ein ewiges Verdienst sich erwerben.

Der erste Schriftsteller des Mittelalters, der nach Asser von jenem Ereigniß Bericht erstattet, ist Ingulf [2]), der in der

---

2) Ingulf (Ingulph) war, man weiß nicht in welchem Jahre, zu London geboren. Seine Gelehrsamkeit erwarb ihm die Zuneigung Wilhelm I. oder des Eroberers. Um das Jahr 1064 unternahm er eine Reise nach Jerusalem, und wurde bei seiner Heimkehr in Frankreich Prior des Klosters Fontenelle. Im J. 1076 rief ihn Wilhelm I. wieder nach England zurück, und gab ihm die Abtei Croyland. Er starb 1108, d. 16. Nov. Sein Geschichtswerk ist: Historia abbatiae Croylandensis: ed. H. Saville, mit Anglicarum rerum Scriptores post Bedam prae-

letzten Hälfte des eilften, und im ersten Decennium des zwölften Jahrhunderts lebte. Nach seiner Erzählung rief Alfred unsern Erigena aus Frankreich an seinen Hof, führte mit ihm und Grimbald ein wissenschaftliches Leben und gab ihm zuletzt die Abtei von Athelney [1]). Er bemerkt noch ausdrücklich, daß er Priester und Mönch gewesen sei, mit dem weitern Prädikate: ein sehr heiliger. Was für uns hiebei das Wichtigste ist, ist die wirkliche Berufung des Erigena an den Hof des großen Alfred. Diese Berufung wurde auch durch das ganze Mittelalter hindurch von allen Schriftstellern, und selbst bis in die letzte Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts herab behauptet, wo endlich Antonius Arnaldus und Mabillon das Gegentheil zu beweisen suchten. Diese einstimmige Angabe aller Schriftsteller hat ohne Zweifel viel für sich. Erigena's wirkliche Ankunft in England unter dem wissenschaftlichen Könige hat mehr Wichtigkeit für uns, als der Umstand, daß er in Athelney oder anderswo Abt gewesen sei. Denn nur das wollten eigentlich die französischen Kritiker in Abrede stellen, und kamen, um ihm die Abtswürde zu nehmen, auf indirecte Weise zu der selbst noch schwankenden und durchaus unbegründeten Behauptung, er sei wahrscheinlich in Frankreich gestorben und nie nach England gekommen. Für England selbst aber mußte Erigenas wirkliche Ankunft, nicht weniger als für uns, von der größten Bedeutung sein, weil der größte Mann dieser Zeit für die geistige Bildung

---

cipui. Lond. 1596. Francof. 1601. ed. Oxon. e theatro Sheldoniano 1684 mit Anglic. rer. script. veter. T. I. Ingulfs Geschichte, die zugleich eine Geschichte der Zeit ist, und nicht blos die seines Klosters, geht von 664 bis 1091, fortges. von Peter von Blois.

1) Viros literatissimos de terris exteris ad se accersens Alfredus, aliquamdiu in Palatio secum pro sacris literis addiscendis retentos, diversis demum Praelatiis et dignitatibus promovit. Hinc sanctum Grimbaldum evocatum e Francia, suo novo Monasterio, quod Vintoniae construxerat, praefecit in Abbatem. Similiter de veteri Saxonia Johannem cognomento Scottum, acerrimi ingenii Philosophum ad se alliciens, Adelingiae Monasterii sui constituit Praelatum. Ambo isti doctores, Sacerdotes gradu, professione Monachi sanctissimi erant.

jenes Landes eine neue Periode herbeizuführen die Kraft und den Beruf in sich trug, wie denn auch die englischen Gelehrten durch das ganze Mittelalter hindurch und selbst bis auf die neuesten Zeiten durch Erigenas Thätigkeit die Universität zu Oxford entstehen, damit aber eben den rechten Anfang der Gelehrsamkeit beginnen lassen. War Erigena wirklich dort, so konnte sich das Andenken an ihn nicht mehr verlieren, so groß die politischen Stürme auch sein mochten und so zerstörend für das wissenschaftliche Leben, wie sie später wirklich in England hereingebrochen sind; aber das konnte leichter aus dem Gedächtnisse kommen, ob ihm Alfred für seine Verdienste später eine Abtei verliehen habe und welche. Ingulf schrieb seine Klostergeschichte zwei Jahrhunderte nach Erigena. Daß dieser große Gelehrte in seinem Vaterlande einst gelebt und gewirkt habe, konnte er durch das lebendig sich fortsetzende Zeugniß seiner Landsleute erfahren; aber weniger war ihm wohl daran gelegen, vielleicht untersuchte er nicht einmal, ob die Person desselben identisch sei mit der des Abtes Johann von Athelney. Der Umstand, daß dieser mit Grimbald und zu gleicher Zeit von Alfred gerufen war, konnte ihn zu der Verwechselung veranlassen; und so war ihm natürlich die nähere Bestimmung, daß Johannes bei Asser ein Altsachse genannt wird, entgangen, eben weil er an der Identität zum voraus nicht zweifelte. Dazu kommt noch, daß bei der Seltenheit der Handschrift von Assers Geschichte Alfreds des Großen Ingulf diese zur Vergleichung vielleicht nicht vorhanden hatte, oder daß er, da er früher schon mit ihr bekannt war, sie für diesen besondern Fall nicht nachschlagen wollte, weil er seiner Sache gewiß zu sein schien. Denn jener specielle Umstand war für ihn nicht so wichtig, wie er es jetzt für die Kritik geworden ist. Die Irrung in der Person können wir uns also auf mehr als Eine Weise leicht erklären. Aber das könnten wir uns nicht erklären, daß er sich mit allen nachfolgenden Schriftstellern des Mittelalters darin geirrt hätte, daß Erigena nach England gekommen sei. Zudem ist mir kein einziges Zeugniß bekannt, das die französischen Schriftsteller des Mittelalters den englischen gegenüber erhoben hätten, und auch unsern kritischen Benedictinern und den

Vätern des Predigerordens war keines bekannt, weil sie es sonst sicher vorgebracht hätten. Erigena war aber doch in jeder Hinsicht der Mann, um den man sich gestritten hätte, selbst dann noch, wenn auch da und dort über seine Schriften im Einzelnen mit Recht und Unrecht mehr oder weniger günstig geurtheilt worden war.

Nach Ingulf berichtet uns über Erigena Simeon von Durham (Dunelm), ein Benedictiner, Lehrer der Theologie zu Oxford, der um das Jahr 1130 starb. [1]) In Folge seiner Erzählung kehrte Erigena aus Frankreich, wo er wegen seiner Lehre Unannehmlichkeiten erfahren hatte, von Alfred durch ehrenvolle Einladung bewogen, nach England zurück, lehrte zu Malmesbury (nach Berichten aus des Königs Schriften selbst), wurde aber hier nach einigen Jahren von seinen Schülern auf schmerzliche Weise nach schwachem Widerstande ermordet. Der Mord geschah in der Kirche des heil. Laurentius. Nachdem, wie man glaubte, himmlisches Licht auf den Ruhenden milde und bedeutungsvoll geleuchtet hatte, wurde er von den Mönchen des Klosters in die größere Kirche auf sehr würdige Weise begraben. [2])

---

1) De regibus Anglor. et Danaor. ed. Roger. Twysden, mit Histor. Angliae scriptor. X. Londini 1652 fol.

2) Hujus Regis Alfredi tempore venit in Angliam Johannes Scottus, vir perspicacis ingenii et multae faciundae, qui dudum relicta patria ad Carolum Calvum transierat etc. Quare et haereticus putatus est etc. Hujus opinionis particeps fuisse cognoscitur Nicolaus Papa, qui ait in epistola ad Carolum: Relatum est Apostolatui nostro etc. Propter hanc ergo infamiam taeduit eum Franciae, venitque ad Regem Elfredum, cujus munificentia illectus, et magisterio ejus, ut ex scriptis Regis intelligitur, Melduni resedit: ubi post aliquot annos a pueris, quos docebat, graphiariis foratus, animam exuit, tormento gravi et acerbo: ut dum iniquitas valida et manus infirma saepe frustraretur, et saepe impeteret, amaram mortem obiret. Jacuit aliquamdiu inhonora sepultura in beati Laurentii Ecclesia, quae fuerat nefandae necis conscia. Sed ubi divinus favor multis noctibus super eum lucem indulsit igneam, admoniti Monachi in majorem transtulerunt Ecclesiam, et ad sinistram altaris partem posuerunt. In recapitulatione ad annum Christi 881.

Ehe wir aus Simeon von Durham die geeigneten Resultate ziehen, müssen wir auf das Zeugniß **Wilhelms von Malmesbury** eingehen, der sein Zeitgenosse war.

Wilhelm von Malmesbury erzählt von Erigena dreimal; zuerst in seiner Geschichte der englischen Könige, dann in einem Briefe an einen Freund, der ihn dringend ersucht hatte, ihm über Erigenas Ursprung und Lebensende Aufschluß zu geben. Daß hier unser Erigena verstanden sei, geht nebst dem, daß er Scotus genannt wird, auch daraus hervor, daß er als der Verfasser der Schrift über die Natur der Dinge [3]) angegeben wird. Wilhelm nennt jenen Freund **Petrus**, ohne daß er dessen Stand und Wohnort angibt. Aber aus dem ganzen Brief, aus der Weise, wie Wilhelm ihm gegenüber spricht, geht hervor, daß der Freund eine Person von Rang gewesen sein müsse, die mit ihm in einem wissenschaftlichen Verkehr stand. [4]) Das drittemal erzählt er von Erigena in seiner Geschichte der englischen Bischöfe, die Thomas Gale herausgab. Was hier vorkommt, ist dasselbe, was er in dem angeführten Briefe vorbringt. In der Geschichte der Könige von England ist er nicht so umständlich. Nur befindet sich hier die einleitende Angabe, Erigena sei zur Zeit, als allenthalben Kriege ausgebrochen waren, nach Frankreich zu Karl dem Kahlen gekommen [5]), ohne daß nähere Bestimmungen vorkämen, wann und wo. Die Worte aber, die Wilhelm bei seiner Erzählung gebraucht, sind beinahe immer dieselben; und eben so sind es jene Worte, die Simon von Durham gebrauchte, und die schon oben angeführt sind, so daß es scheint, beide haben eine und dieselbe Quelle benutzt, oder einer habe den andern abgeschrieben. Doch scheint mir das erstere mehr für sich zu haben. Wir entnehmen aus Wilhelm von Malmesbury vor der Hand nur das, was sich auf seine Berufung durch Alfred den Großen und auf seinen Tod

---

3) Περι φυσεων.

4) Die Aufschrift des Briefes ist: Petro suo Wilhelmus suus, divinae philosophiae participium.

5) Concrepantibus undique bellorum fragoribus.

bezieht. Da aber gerade diese Seite der Geschichte des Erigena von Simon Dunelmensis mit Wilhelms Worten oben schon erzählt worden ist, so brauchen wir aus ihm nichts mehr hinzuzusetzen, als dieß, daß Erigena in seiner Grabschrift Sanctus Sophista genannt wird [1]), und daß man ihn für einen Martyr gehalten habe.

Aus diesen beiden Schriftstellern, Simon von Durham und Wilhelm von Malmesbury, sind für unsern Zweck folgende Resultate zu ziehen.

Erigena wurde von Alfred wirklich gerufen, nur starb er nicht als Abt zu Athelney, sondern in Malmesbury. Von dem Abte Johannes ist er aber auch noch dadurch verschieden, daß jener durch Meuchelmörder sein Leben verlor, die von einem Priester und einem Diakon gedungen waren; Erigena aber durch ungehorsame Schüler, die sich dazu ihrer Werkzeuge zum Schreiben und Zeichnen bedienten. [2]) Abt wird er zwar hier nicht genannt; daß er aber diese Würde in Malmesbury getragen habe, geht aus demselben Schriftsteller hervor, weil er ihn mit unter den andern frühern Aebten von Malmesbury ohne eine nähere

---

1) Clauditur hoc tumulo Sanctus Sophista Joannes.
Qui ditatus erat jam vivens dogmate miro;
Martyrio tandem Christi conscendere regnum,
Qui meruit; Sancti regnant per saecula cuncti.

Guil. Malmes. de gestis Regum Angliae l. 2. cap. 4. In dem genannten Briefe ex Codice Thuano M. S. Und endlich in lib. V. de Pontificibus Anglor. libri V. (ed. Savile die 4 ersten Bücher. Das fünfte edit. Thom. Gale, mit histor. Britannicae script. XV.) Im Briefe des Wilhelm v. M. wird die Grabschrift etwas anders angegeben als in der Geschichte der englischen Könige, nämlich so:

Conditus hoc tumulo Sanctus Sophista Johannes,
Qui ditatus erat vivens jam dogmate miro;
Martyrio tandem meruit conscendere coelum,
Quo semper cuncti regnant per saecula Sancti.

Diese Grabschrift wurde ihm von den Mönchen von Malmesbury gesetzt, wie ausdrücklich Wilhelm bemerkt.

2) Graphiariis, graphiis.

Bemerkung aufzählt. Denn als der Abt Warinus nach dem Tode des Turaldus die Gebeine der heiligen Aebte an einen ungeziemenden Ort bringen ließ, nahm er dieß auch, wie Wilhelm bemerkt, mit den Gebeinen des heiligen Johannes Scotus vor, den die Mönche beinahe wie den heil. Adelhelm verehrten, über welche That des Warinus unser Schriftsteller seine innere große Empörung ausdrückt. [3])

Aus welchen Quellen Wilhelm von Malmesbury und Simon von Durham geschöpft haben, können wir nicht ausmitteln. Das aber sagen beide, daß sie die Berufung des Erigena durch Alfred aus den Schriften des Königs entnehmen. [4]) Welche

---

3) Turaldo substitutus est Warinus de Liro Monachus . . . . . is cum primum ad Abbatiam (Malmesb.) venit, antecessorum facta parvi pendens, typho quodam et nausea (erga) Sanctorum corpora ferebatur; ossa denique sanctae memoriae Meildulphi et ceterorum, qui olim Abbates ibi, posteaque in pluribus locis Antistites ob reverentiam patroni sui Aldelmi se in loco tumulatum iri jussissent, quos antiquitas veneranda in duobus lapideis crateris ex utraque parte altaris, dispositis inter cujusque ossa ligneis intervallis reverenter statuerat; Haec, inquam, omnia pariter conglobata velut acervum ruderum, velut reliquias vilium mancipiorum ecclesiae foribus alienavit. Et ne quid impudentiae deesset, etiam S. Joannem Scotum, quem pene pari qua S. Aldelmum veneratione monachi colebant, extulit. Hos igitur omnes in extrema angulo basilicae S. Michaelis . . . inconsiderate occulti lapidibusque praecludi praecepit. O Tempora, o Mores! quis digno improperio tantam prosequatur audaciam? etc. De gestis Pontific. l. V. ed. Gall. Ob unter andern auch aus dem Zusatze: sublimis, den Wilhelm zu: Malmesburiae resedit, macht, die Abtswürde entnommen werden könne, kann schon deßwegen nicht zugestanden werden, weil das Wort sublimis in der Geschichte der englischen Bischöfe auf Alfred bezogen ist. Ich setzte beide Stellen hierher, damit sie jeder beziehen kann, wohin er will: De rebus gestis Pontificum: «Venitque (Joannes Scotus) ad Regem Aelfredum, cujus munificentia illectus, et magisterio ejus, ut ex scriptis Regis intellexi sublimis, Melduni resedit, ubi post aliquot annos» etc. In epistola ad Petrum: «Venitque Angliam ad Regem Aelfredum, cujus munificentia illectus, et magisterio ejus, ut ex scriptis ejus intellexi, sublimis Malmesburiae resedit etc.

4) Simon von Durham: ut ex scriptis Regis intelligitur. Wil-

Schriften dieß seien, ist nicht angegeben. Die betreffende ist aber wohl für uns verloren gegangen, weil sonst nie eigentlich ein Streit hätte entstehen können.

Von nun an sehen wir die Ueberzeugung durch das ganze Mittelalter bis auf Mabillon herab sich aussprechen, daß Erigena von Alfred nach England gerufen worden sei. [1])

Was nun aber seine Anstellung an der Universität zu Oxford betrifft, so geht sie allerdings aus Ingulf, Simon von Durham und Wilhelm von Malmesbury nicht hervor; allein diese Schriftsteller sind einem frühern Aufenthalte des Erigena an jenem Orte auch nicht entgegen. Daß die Stiftung dieser hohen Lehranstalt durch Alfred geschehen sei, sahen wir oben schon aus Asser hervorgehen; sie wird ferner noch bezeugt durch die Annalen des Klosters von Winchester, in dem Grimbald Abt war. [2]) War dieß aber der Fall, und kam Erigena unter Alfred d. G. nach England, so

---

helm v. Malm.: de rebus gestis Pontif. Angl. ut ex scriptis Regis intellexi sublimis; und in epistol. ad Petr. ut ex scriptis ejus intellexi. Offenbar ist unter dem letzten ejus der König verstanden, und nicht Erigena. Und selbst wenn dieser darunter gemeint wäre, wäre die Sache, die bewiesen werden soll, immerhin bewiesen. Denn ob die Thatsache durch eine für uns verloren gegangene Schrift des Königs oder des Erigena erhärtet wird, das ist gleichviel.

1) Chronic. anonym. apud Du Chesne Tom. III. (Sein Verfasser fällt ins zwölfte Jahrhundert): Rogatu Aelfridi Joannes Scotus rediit a Francia, ubi erat cum Carolo Calvo. Roger de Hoveden (claruit 1198) Annal. Angl. ad an. 887. Matthaeus Westmonaster. ad an. 883. und 888. Annales Hidenses, in einer unten noch anzuführenden Stelle; Rogerus Wendover in chronico ad an. 883. «Anno 883 venit in Angliam magister Joannes Scotus, vir perspicacis ingenii. Lelandus in libr. II. de sriptoribus britan; In Beziehung auf französische Schriftsteller sehe man noch bei: Helinaudus Frigidimontis Monachus in Chronico. Vincentius Bellovacensis und Antonius Florentinus.

2) Igitur anno Dominicae Incarnationis 886 anno secundo adventus S. Grimbaldi in Angliam, incoepta est Universitas Oxoniae, primitus in ea regentibus S. Grimbaldo etc. Johanne Monacho et Collega S. Grimbaldi, viro acutissimi ingenii.

verstand es sich wohl von selbst, daß er, der größte Denker und Gelehrte seiner Zeit, von dem Könige zunächst für seine Anstalt gerufen wurde. Dafür sprechen auch die Annales Hidenses, nach welchen zu Oxford Neotus und Grimbald über Theologie, Asser über Grammatik und Rhetorik, der Mönch Johann von Menevia (S. Davids) über Dialektik, Musik und Arithmetik, und Johannes, der Mönch und College des Grimbald, über Geometrie und Astronomie Vorlesungen hielten. [3]) Wir sehen, daß hier zwei Johannes bestimmt von einander unterschieden werden, der, welcher Mönch in S. Davids war, und der, welcher der College des Grimbald genannt wird. Auch sind ihnen bestimmte Fächer angewiesen. Daß Neotus, ein Verwandter des Königs, auch in Oxford gelehrt habe, geht aus den Berichten hervor, und die Gründe, die Mabillon dagegen vorgebracht hat, halten deßhalb nicht Stich, weil er das Lebensende des Neotus nicht ausmitteln konnte, ferner, weil der Umstand, daß Neotus das Unglück Alfreds durch die Dänen vorhersagte, das wirklich auch hereinbrach, mit dem besondern Bemerken, daß Neotus damals noch am Leben gewesen sei, (was sich von selbst verstehen mußte, wenn er prophezeite), noch keinen nothwendigen Schluß gegen die Professur des Neotus begründet, weil die Stiftung der Zeit nach noch nicht gewiß erhoben ist, und Alfred die Anstalt, die schon vor ihm da war, wohl eigentlich nur mehr ins frischere Leben rief, wobei es denn möglich war, daß Erigena mit oder bald nach Neotus zu Oxford lehrte; denn nothwendig ist auch das nicht anzunehmen, aus den Be-

---

3) Anno dominicae in carnationis 886, anno secundo adventus S. Grimbaldi in Angliam, in coepta est Universitas Oxoniae . . . in S. Theologia legentibus S. Neoto . . . et Grimbaldo . . . in Grammatica vero et Rhetorica Asserio Monacho . . . in Dialectica vero et Musica et Arithmetica Joanne Monacho Menevensis Ecclesiae; in Geometria et Astronomia docente Joanne Monacho et collega S. Grimbaldi. Annales Hidenses. Vgl. Cambden: Primitus in ea (Universitate Oxoniensi) regentibus ac in Schola theologica legentibus S. Neoto abbate nec non in theologia doctore, et S. Grimbaldo, sacrae paginae suavissimae dulcedinis excellentissimo professore; in grammatica vero et rhetorica regente Asserio Monacho.

richten gehe das Gleichzeitige von beiden hervor. Nur die anerkannt besteu Lehrer konnten genannt werden als die ersten an der neuen oder restaurirten Anstalt.

Und so kommen wir auf unsere schon oben ausgesprochene Behauptung zurück, daß wir unter Alfred in England zwei Johannes wohl zu unterscheiden haben, den Altsachsen und den Scotus Erigena. [1]) Schon bei Asser ist dieser Unterschied wahrzunehmen, der dem einen Johannes so viel Lobsprüche wegen seiner großen Gelehrsamkeit und wegen seines ungemeinen Scharfsinnes ertheilt, die ihn selbst über Grimbald weit erheben; und doch ist aus Manchem zu bemerken, daß dieses Lob dem Abte von Athelney, der sich in diesem Charakter der Welt nicht als ein so merkwürdiger Gelehrter bekannt gemacht hat, nicht ertheilt wird, und auch nicht ertheilt werden konnte. Sollten die Ausdrücke bezeichnend und wahr sein, so konnten sie sich nur auf unsern Erigena beziehen, der in seiner Zeit der Erste war. Daraus, daß der Abt von Athelney mit Grimbald aus Frankreich kam, und selbst dieß ist unerwiesen, geht noch nicht hervor, daß er auch sein College genannt wird. Eher noch ist diese Beziehung für Erigena anzunehmen, der ohne Zweifel auf den selbst gelehrten Grimbald großen Eindruck machen mußte, was ein engeres Anschließen aneinander zur Folge hatte. Zudem wird derjenige Johannes, der zu Malmesbury starb, in seiner Grabschrift Sophista genannt. Daß aber dieser unser Erigena gewesen sei, muß daher angenommen werden, daß er neben seinem Namen noch einen

---

1) Diese Ueberzeugung hatten auch Harpsfeld und Leland. Der Letztere sagt: Aelfridus Plegmundum, Werefridum, Asserium Menevensem, Grimbaldum, Joannem Monachum e Saxonia transmarina oriundum, Joannem Scotum, qui Dionysii Hierarchiam interpretatus est, in pretio habuit et Familiaritate. lib. II de scriptor. Britannic. Johannes Rossus in libro de regibus verwechselt die beiden Johannes, die er annimmt, miteinander: Rex Aluredus S. Grimbaldum Flandrensem monachum de monasterio S. Bertini cum consociis Joanne et Assero, et Joannem Wallensem a Monasterio S. David sibi univit.

andern führte, der auf die Benennung Sophista von selbst hinleiten mußte. [2])

Bei so sich verhaltenden Gründen und Gegengründen mögen wir daher immerhin als das Gewissteste annehmen, **Erigena sei wirklich nach England gekommen, habe in Oxford gelehrt, und in Malmesbury unter den Händen seiner Schüler das Leben gelassen.** [3])

Und nun haben wir, um das Controversgewordene im Leben des Erigena vollends auf die Seite zu bringen, nur noch zu untersuchen, ob er eine Reise nach Griechenland gemacht habe, und ob er als ein Heiliger angesehen worden sei. Wir werden mit dem erstern besonders um so eher zu Ende kommen, je weniger zuverlässige Quellen wir hiefür aufzufinden im Stande sind.

Von jeher hat man versucht, geistige Erscheinungen, die zu groß sind, als daß sie sich aus ihrer nächsten Umgebung erklären liessen, nach andern Rücksichten und Bestimmungen sich begreiflich zu machen. Dieß ist besonders bei Erigena der Fall, der eine solche große und wunderbare Erscheinung mit ganz besonderem Rechte genannt werden kann. Um ihn nur einigermaßen begreifen zu können, nahm man an, sein Vater sei ein Patricier gewesen, von dem er trefflich erzogen worden sei; ferner: er habe eine Reise nach Athen gemacht, die orientalischen Sprachen studirt u. s. w. [4]) Die einzige Stelle, auf die wir uns bei der Absicht,

---

2) Er nannte sich Extremum Sophiae studentium, und wurde eben so von Andern genannt. Daher die Namen: Joannes Sophista und Joannes Sapiens. Vgl. Histoire lit. de la France, Tom. V. p. 419. 485. Oudin loc. cit. 241.

3) Daß Aebte von ihren ungehorsamen Mönchen, und Lehrer von ihren rohen Schülern umgebracht wurden, war dazumal nichts Neues. Was Erigena veranlaßt habe, von Oxford nach Malmesbury zu gehen, kann nicht lange ungewiß sein, wenn man bedenkt, daß Alfred ihn später eben so, wie andere ausgezeichnete Männer, mit einer hohen kirchlichen Stelle, aus Dankbarkeit werde belohnt haben.

4) Vgl. Thomas Gale in seiner Ausgabe des Werkes: de divisione Naturae. Gale selbst behandelt diese Berichte als leere Mährchen. S. die Testimonia aliquot veterum de Joanne Scoto Erigena.

seine vorgebliche Reise als an sich wahr und begründet anzugeben, stützen könnten, wäre die bei Roger Baco, der sie als eigene Worte des Erigena uns überliefert hat. Sie enthalten das merkwürdige Bekenntniß des Erigena, „keinen Ort und keinen Tempel je verlassen zu haben, in welchen Philosophen ihre Werke verfaßten und niederlegten, die er nicht besucht hätte, noch einen sehr Erfahrnen unbefragt gelassen zu haben, der nach seinem Dafürhalten im Stande gewesen seie, ihm über philosophische Schriften Notiz zu geben." [1]) Da aber wir diese Worte als die des Erigena nicht streng erweisen können, so ist vor der Hand wohl Wahrscheinlichkeit, aber keine Gewißheit da. Zwar ist auch in der Stelle selbst weder von Griechenland überhaupt, noch von Athen im Besondern etwas gemeldet; allein der Umstand, daß Erigena (wenn es, was noch nicht erwiesen, seine Worte sind) von Philosophie und philosophischen Schriften geradezu und ohne weitere Bestimmung spricht, daß er die letztern geheimnißvolle, [2]) d. h. für die damalige abendländische Menschheit, die nur lateinische, aber nicht griechische Schriften gebrauchte, unverständliche, dunkle, verschlossene Schriften nennt, ferner, daß er zu dem gewünschten Zwecke Reisen unternimmt, die nicht auf England oder Frankreich zunächst deuten, auch nicht auf Italien, daß er eigentliche antiquarische Untersuchungen anstellt, wenn schon nur in philosophischer Absicht, d. h. alte philosophische Werke aufzufinden sich bemüht, endlich der Umstand, daß er, so viel uns bekannt ist, zu seiner Zeit im Abendlande allein der griechischen Sprache mächtig war; diese Umstände zusammengenommen

---

1) Nec reliqui locum nec templum, in quibus philosophi consueverunt componere et reponere sua opera secreta, quae non visitavi, nec aliquem peritissimum, quem credidi habere aliquam notitiam de scriptis philosophicis, quem non exquisivi. Roger. Bacon. glossae super librum Aristotelis de secretis secretorum. M. S. fol. 4. Vgl. Ant. Wood. Histor. et Antiquitates Universitatis Oxon. fol. 1674. lib. I. p. 15. Componere geht wohl auf locum, reponere auf templum. S. noch Hjort a. a. O. S. 38.

2) Secreta.

lassen uns so ziemlich richtig schließen, daß jene Reise dem alten bildungsreichen Lande der Griechen gegolten habe, wo Plato und Aristoteles, von Erigena so hoch geachtet, einst gelebt und gelehrt hatten. Die ganze sonst beinahe unbegreifliche Erscheinung des Mannes würde uns so wenigstens um etwas begreiflicher. Aus seinem lebendig frischen, kühnen und gewaltigen, für die Wahrheit glühenden Geiste ließe sich ein solches Unternehmen auch leicht erklären. Doch sind wir, eine Reise nach Athen bei ihm anzunehmen, durch hinlängliche geschichtliche Nachweisungen noch nicht berechtiget. Vielleicht gibt die Zukunft hierüber noch einen genügenden Aufschluß.

Der letzte controvers gewordene Punkt ist der, ob Erigena ein Heiliger genannt und im römischen Martyrologium mit aufgeführt worden sei. Arnold Wion stellt die Behauptung auf, dieß sei wenigstens bis zum Jahre 1580 der Fall gewesen, und erst in den von dieser Zeit an nachfolgenden Ausgaben des Martyrologiums wäre sein Andenken das am 10. November bis dahin gefeiert worden sei, ausgelöscht worden. [3]) Das Martyrthum des Erigena wurde von Wilhelm von Malmesbury behauptet und zwar in Folge seines gewalten Todes durch seine Schüler. [4]) Schon vor Wilhelm von Malmesbury hat dasselbe bereits Simon von Durham aus dem Umstande gedeutet, daß ein wunderbares Licht über die erste Grabstätte des Erigena so lange geleuchtet habe, bis man endlich daran erkannte, er müsse an einen andern ehrenvolleren Ort gebracht werden, worauf man seinen Leichnam in der größern

---

3) Arnoldus Wion in libr. de Ligno vitae. l. 3. Vgl. Thomas Gale's Testimonia zu Erigena's Werk de divisione Naturae. Natalis Alexander. hist. eccles. loc. cit. pag. 481. 482.

4) Succedentibus annis, munificentia Alfredi allectus, venit in Angliam, et apud monasterium nostrum, a pueris, quos docebat, graphariis, ut fertur, perforatus, etiam martyr aestimatus est, quod sub ambiguo ad injuriam sanctae animae non dixerim, quuum celebrem ejus memoriam sepulchrum in sinistro latere altaris, et epitaphii prodant versus, scabri quidem et moderni temporis lima carentes, sed ab antiquo non ita deformes. Nun folgt die schon mitgetheilte Grabschrift. De gestis rebus reg. Anglor. lib. 2. cap. 4.

Kirche beisetzte. Nur gibt Wilhelm von Malmesbury bestimmt an, daß man ihn von der Zeit an allgemein für einen Martyr gehalten habe. So berichten auch die spätern Schriftsteller, ein Roger von Hoveden, Mätthäus von Westmünster, Vincenz von Beauvais, Gotzelin in seinem Catalog der Heiligen, die in England begraben liegen. [1]) Das Martyrthum nun wird auch von den viel Spätern, wie Natalis Alexander und A. dem Johannes von Malmesbury durchaus nicht ab- sondern vielmehr zugesprochen; aber Erigena wird mit diesen nicht für identisch von ihnen gehalten, sondern es soll hier einen dritten gegeben haben, unterschieden von dem Abte Johann zü Athelney nicht weniger als von Johannes Erigena. Diesem werden nun auch die Ehrennamen Sophist und Sapiens beigelegt. Wilhelm von M. soll ihn ungeschickter Weise mit dem unsrigen confundirt haben. Aber die Gründe, die hiefür angegeben werden, sind nicht genügend zu einem wirklichen Beweise. [2]) Sie drehen sich ewig um das Eine Thema, Erigena könne schon deßwegen nicht gemeint seyn, weil er Irrlehren verbreitet habe, ein solcher aber eben darum nicht heilig genannt werde. Wie viel es mit den Irrlehren und der Verdammung auf sich habe, wird das Folgende darthun; was aber das wirkliche Leben des Erigena betrifft, so hat es doch selbst schon der Bibliothekar Anastasius, wie wir gleichfalls später, und zwar bald sehen werden, ein in jeder Beziehung heiliges [3]) genannt. Beide aber waren Zeitgenossen und Anastasius gewiß kein enthusiastischer Anhänger der Lehre des Erigena, weil er sie kaum begreifen mochte,

---

1) Dieser Catalog ist der Zeit nach selbst noch vor der Geschichte des Wilhelm v. M. anzusetzen, wenn schon nicht lange vorher.

2) Weil Wilhelm v. M. die Formeln vorbringt: ut fertur, aestimatus est, quod sub ambiguo ad injuriam sanctae animae non dixerim etc. Ferner: weil vor Wilhelm Niemand von Erigena als von einem Heiligen und Martyrer gesprochen habe, nach ihm aber selbst nicht einmal Berengar ihn so genannt, Ascelin aber ihm sogar Ketzerei vorgeworfen habe; so sei es hinlänglich gewiß, daß die Kirche Erigena nicht zum Heiligen gestempelt habe. Natalis Alexandri hist. eccl. l. c.

3) Virum per omnia sanctum, sc. Joannem Scotum.

so viel wir seine geistigen Fähigkeiten kennen. Von einem heiligen Leben wird man denn doch wohl ein Heiliger genannt. Auch werden wir gleichfalls später sehen, daß nicht die Person des Erigena, sondern nur seine Lehre in Anspruch genommen worden ist. Was nun aber das frühere Vorhandensein des Namens des Johannes Erigena im Martyrologium näher betrifft, wovon oben gesprochen wurde, so ist davon die Rede in der Geschichte Schottlands von Hektor Boetius. Auf ihn, aber nicht gewiß, ob wegen seiner, oder nach anderen Monumenten, setzt Molanus in seinem Anhang zum Martyrologium das Usuard, den er zu Antwerpen im Jahre 1583 bekannt machte, den Jahannes Scotus als Heiligen an. Und hierauf mochte Arnold Wion Bedacht genommen haben. Auch in das französische Martyrologium wurde er übergetragen. [4])

Bekanntlich stand es in den ersten Zeiten der Kirche jedem Bischofe zu, in Uebereinstimmung mit seinen Priestern und nach dem Wunsche des Volkes solche Gläubige öffentlich verehren zu lassen, in deren Leben man auch besondern heiligen Sinn und Wandel wahrgenommen hatte. [5]) So ging es fort bis zum zehnten Jahrhundert, wo man sich, theils wegen des schon sehr bedeutend gewordenen Einflusses des Papstes auf die Angelegenheiten der europäischen Völker, theils um die Kanonisationen feierlicher zu machen, nach Rom wandte. [6]) Doch kam dieß erst im letzten

---

4) Vgl. Saussaius in martyrologii Gallicani supplemento.

5) Denique dies eorum quibus excidunt, annotate, ut commemorationes eorum inter memorias Martyrum celebrare possimus. So Cyprian an seine Priester und Diakonen. oper. ed. Amstelod. 1700. pag. 188. Ueber die Heiligenverehrung selbst, die hier nicht Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung werden kann, vergl. den frühern Ursprung betreffend: Sozomen. hist. ed. Paris. 1696. pag. 520.

6) Dieß war der Fall mit Ulrich von Augsburg 993 unter Johann XV., der eben bei dem damaligen Concil im Lateran präsidirte. Saecul. V. Benedict. Praefat. p. 68. Die Kanonisation des Suitbert im VIII. Jahrhundert unter Stephan II., wie Bellarmin Controvers. Tom. II. pag. 701 ed. Paris. 1620 und Baronius Tom. IX. pag. 212.

Decennium des zehnten Jahrhunderts vor; im eilften gibt es wenige Beispiele, und erst im zwölften behauptete Alexander III fest, daß die Canonisation als eine der wichtigeren Angelegenheiten dem römischen Stuhle zur Entscheidung zukomme. [1]) Dasselbe Recht nehmen für sich in Anspruch Bonifaz VIII, Urban VIII, Inocenz III, mehrere Concilien, bis endlich das Concil von Trient den Bischöfen darin wieder etwas einräumte. [2])

Johannes Scotus konnte daher immer in englischen und französischen Martyrologien, besonders der früheren Zeit, vorkommen, und erst später wieder ausgestrichen worden sein, als man es sich mehr angelegen sein ließ ihn zu verketzern. Daß er in England das ganze Mittelalter hindurch für einen Heiligen gegolten habe, ist aus dem Obigen bekannt. Folglich wäre es sonderbar genug, wenn er in jenen Verzeichnissen nicht gestanden hätte.

Daß er in Malmesbury begraben liege, wird mehrfach bezeugt. [3]) Nach dem Berichte des Leland, war zu Ehren des Erigena in der Kirche der Abtei zu Malmesbury eine Statue

---

ed. Plant. melden, ist mit Gründen bestritten. Pagi An. 754. N. 17. saec. 3. Benedict. Part. 1. p. 243.

1) Illum ergo non praesumatis de caetero colere. Cum etiam super eum miracula fierent, non liceret vobis ipsum pro Sancto, absque auctoritate Romanae ecclesiae, venerari. Decret. Gregor. IX. p. 1288.

2) Bonifaz VIII. verordnete: Quia, sicut alias dictum est, actus iste, scilicet adscribere in Catalogo Sanctorum per Canonisationem, Romani Pontificis singularis Excellentiae reputetur in Ecclesia militante, de ad solum Romanum Pontificem pertineat hoc agere. Du Chesne Tom. V. p. 483. Ueber Urban VIII. vergl. Bullar. Tom. IV. p. 83; über Innocenz III. Concil. ed. Labbei Tom. XI. p. 213. Ueber die spätern Concilien ibid. p. 1436 u. Tom. XIV. p. 896.

3) Catalogus S. S. in Anglia Sepult. nachmals im Benedictiner-Collegium zu Cambridge aufbewahrt. Die Worte, in sächsischer Sprache jedoch, sind: S. Maildunus, S. Aldelmus et Joannes Sapiens requiescunt in Malmesburia. Vgl. den Codex Cottonianus ex Gotcelino Bertiniano. Ferner eine Bemerkung in Mertoniana Bibliotheca Oxoniensi: S. Aldelmus et Joannes Sapiens pausant in loco, qui dicitur in Malmesburii.

errichtet, mit der Inschrift: Johannes Scotus, der den Dionysius aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzte.[4])

Wir haben uns bisher meistens nur auf die streitigen Punkte im Leben des Erigena eingelassen, und es ist endlich Zeit, zu dem überzugehen, was von den Kritikern unbestritten als wahr angesehen wird.

Karl der Kahle rief unsern Erigena an seinen Hof, wenn schon nicht, wie wir oben sahen, ausgemittelt werden kann, in welchem Jahre. Da er hier wenigstens längere Zeit zubrachte, sein Leben daher auf gewisse Weise mit dem Leben am Hofe Karls verbunden war, so müssen wir auf das Letztere zuerst hinsehen, doch nur in so ferne, als es uns die Seite darbietet, die für die Wissenschaft, das wahre Lebenselement des Erigena, von Bedeutung ist.

Wenn schon nicht in Abrede gestellt werden kann, daß Karl der Kahle über die Maaßen herrschgierig war, und um diese Leidenschaft zu befriedigen, vielfache Ungerechtigkeiten sich erlaubte und selbst treulos wurde an solchen, denen er heilige Versprechungen gemacht hatte; so muß doch andererseits anerkannt werden, daß die Wissenschaft in ihrem Fortgange ihm unendlich viel zu verdanken hat, und daß sein Andenken in dieser Hinsicht bei der Nachwelt immerhin ein dankbares sein muß.[5]) Schon in früher Jugend scheint er sich mit den Wissenschaften aus Neigung und viel

---

4) Lelandi Itinerarium: Joannes Scotus, qui transtulit Dionysium e Graeco in Latinum.

5) Karl der Kahle hatte, wenn die Herrschgierde nicht im Spiele war, schöne Tugenden; unter seinen Brüdern war er vielleicht der redlichste und friedfertigste. Erst in seinem spätern Alter gab er sich mit Ränken allzusehr ab, so daß es schien, als habe er sein Heil nur in ihnen gesucht. Allerdings war ihm ein hartes Loos schon von seiner Geburt an beschieden; aber nie soll sich der Mann durch seine Umgebung herabwürdigen lassen, sondern die Umgebung von seinem innern Geiste überzeugen. Karls des Großen Haus ging durch innere Schlechtigkeit zu Grunde, und ist einer jener vielen Beweise, daß die Weltgeschichte das Weltgericht ist.

abgegeben zu haben. Seine Mutter, die Kaiserin Judith, hatte dießfalls großes Verdienst um ihn erworben. Auf ihre Bitte schrieb Freculf, Bischof von Lisieux — Lexovium — sein Chronicon, das mit Erschaffung der Welt beginnt und bis zum Jahr 607 reicht. Das Werk ist ihr und seinem Lehrer, dem Abte Halisacar — Helisachar, auch Elisachar — gewidmet. Ohne Zweifel hat die sorgsame Mutter dem Bischofe diesen Auftrag nur deßwegen ertheilt, weil ihr Sohn dadurch mit dem bekannt werden sollte, was den Menschen am meisten bildet, mit der Geschichte seines Geschlechtes, die zudem von dem frommen Bischofe mit trefflichen religiösen und moralischen Bemerkungen an vielen Orten durchflochten wurde.[1]) Judith selbst scheint eine große Freundin der Wissenschaft gewesen zu sein.[2]) Der Geist der Mutter, aber auch der Geist Karls des Großen ging in dieser Hinsicht auf den jungen Karl über,[3]) und aus Freculf geht wenigstens hervor, daß sie sich mit dem Unterricht ihres Sohnes theilweise selbst abgegeben haben

---

1) Der erste Theil der Chronik ist dem Abte Halisacar gewidmet; der zweite der Königin Judith. Daß es auf die Bildung des jungen Karl abgesehen war, beweist die ganze Dedication, besonders folgende Stelle: In his enim (libris) velut in speculo, per tuae sanctissime devotionis ammonitionem atque jussionem, dominus meus Carolus gloriosissimus tuae filius excellentiae, inspicere, quid agendum, vel quid vitandum sit, poterit.

2) Freculf ibid.: Quam ob rem, dum in temporalibus nihil desit rebus, ut augmento careas: studio sapientiae dilataris, ut excellentior retro seculis imperatricibus reperiaais. Igitur indita a Deo tibi sapientia, et naturalis ingenii scientia, attonitum me reddit inter caeteros auditores. Quoniam in divinis et liberalibus studiis, ut tuae eruditionis cognovi facundiam, obstupui, statimque deliberare mecum coepi, quodnam munusculum meo labore congestum, tuae offerem Almitatis flagrantiae.

3) Sin autem de prole, nonne mundi gloria et hominum delectatio Carolus, qui elegantia corporis ac moribus optimis, seu agili prudentiae studio immaturam vincendo propriam superat aetatem videatur avus ejus non obiisse, sed potius detersa caligine somni novum illustrare orbem: siquidem in nepote immortale ipsius ingenium una cum nomine decor et virtus splendeant. ibid.

müsse.[4]) Wie Freculf, so arbeitete auch Lupus Servatus, der gelehrte Abt von Ferrieres an der Erziehung des jungen Karl. Aus seinen Briefen geht hervor, daß er für den künftigen Regenten eine gedrängte Geschichte der Kaiser geschrieben habe.[5]) Derselbe Abt, der kein Schmeichler war, sagt von ihm: er habe die Wissenschaft mit großem Eifer ergriffen,[6]) und die Männer begünstigt, die sich ihr weihten. In das von Lupus gespendete Lob stimmt auch der Erzbischof Hincmar von Rheims beifällig ein. Er preist an ihm die große Bekanntschaft mit den heiligen Wissenschaften, denen sich Karl besonders noch neben den profanen hingab, wann und wo er nur immer durch Staatsgeschäfte davon nicht verhindert wurde.[7]) Und wenn der Brief des Johannes Erigena, den uns Usser in seiner Sammlung aufbewahrt hat, ächt ist, so konnte weder das Getöse der Waffen, noch der Einbruch barbarischer Horden den König in seinen gelehrten Studien stören, die größtentheils auf die heiligen Wissenschaften sich bezogen.[8]) Aus dieser Liebe Karls des Kahlen zu der Gelehrsamkeit ist es auch zu erklären, daß so viele Schriftsteller seiner Zeit theils von ihm zur Hervorbringung gelehrter Werke sich aufmuntern ließen, theils auch die Erzeugnisse ihres Geistes ihm huldigend darbrachten.

---

4) Decet enim Dominam te venerabilem unicum erudine filium, nostrae jucunditatis et novi seculi regem etc. . . . Is autem prout de domini confidimus pietate, sacris jussionibus tuis parebit, et inter caeteras maternae dilectionis ammonitiones, hos libellos suae non dedignabitur contradere memoriae. Quibus imperatorum gestis, sanctorumque triumphis, atque doctorum magnificentium doctrinis illustratus: cautius quid agendum sit, sive subtilius inveniet, quid sit vitandum. Igitur hos codicillos tuae dilectionis amor, mi domina semper Augusta, scribere compulit, qui tuae Almitatis et immortalis sapientiae judicium expectat. Freculphi Chronic. lib. II. praefat.

5) Epist. 93. edit. Baluz. Paris. 1664.

6) Doctrinae studiosissimo. epist. 119.

7) Hincmar. de praedestinat. p. 1. tom. 2. pag. 104. 105. ed. Paris. 1645. fol.

8) Jacobi Usserii Armachani Archiepiscopi veter. epistol. Hibernicar. Sylloge. ed. Paris. 1665. 4.

Unter sie gehören nebst Andern Erigena, Hincmar, Lupus, Usuard, Ratramnus. [1]) Um ihn bildete sich nach und nach eine Republik von Gelehrten, die er sehr begünstigte, und die Thätigkeit, die er dießfalls überall entwickelte, machte, daß man ihn als den Restaurator der Wissenschaften ansah, und selbst über Karl den Großen erhob, [2]) worüber jedoch von uns nichts weiter bemerkt werden soll, weil jeder Verdienst auch seine eigene Weise hat. Die Bemühungen Karls des Kahlen aber, seine beständigen Aufmunterungen, Ermahnungen [3]) und der glänzende Erfolg derselben machte, daß selbst das Ausland, und besonders Italien, ihre Blicke nach Karls Hofe hinwendete und ihre Glückwünsche darbrachten. [4]) Der Glanz wurde dadurch noch erhöht, daß aus dem Auslande viele Gelehrte an seinen Hof gerufen wurden. Es schien, als ob Karl alle fremde Länder an Gelehrten habe entvölkern wollen, um sie in seinem Königreiche allein ansiedeln zu lassen. [5]) Aus seinem Pallaste machte er eine vollkommene Schule, [6]) in der viele treffliche Männer, die später Bischöfe und Aebte wurden, ihre Erziehung erhielten. Aber nicht blos Theologie wurde in dieser Hofschule gelehrt, sondern auch andere Wissenschaften, selbst eine Militärschule war damit verbunden. [7])

---

1) Hincmar. ibid. p. 104. 105. Lup. ep. 128. pag. 184 u. A.

2) Acta Sanctorum etc. cura R. P. Joannis Bollandi ac sociorum ejus. Antwerp. 1643—1739. fol. ad 31. Jul. p. 221. 2.

3) Hincm. Tom. 2. p. 105. Usserius ibid. Du Chesne tom. 2. p. 468.

4) Merkwürdig ist in dieser Hinsicht der Brief, den Anastasius Bibliothecarius an Karl den Kahlen schrieb.

5) Boll. ib. pag. 221. 2. 222. 1. Hist. lit. d. f. tom. V. p. 486. und im vorhergehenden IV. Tom. p. 224. 225. Du Chesne histor. francor. Script. Coetan. Tom. III. Paris. 1636. u. 1641. fol. tom. II. 470. 471. Lup. Ferrar. ep. 35. p. 73.

6) Ita ut merito vocitetur Schola Palatium.

7) Hericus, Mönch von Auxerre, sagt zu Karl dem Kahlen selbst: Ita ut merito vocitetur Schola Palatium, und setzt bei, cujus apex non minus scholaribus, quam militaribus consuescit quotidie disci-

Daher kam es auch, daß von spätern Schriftstellern mehr Karl dem Kahlen als seinem Ahnherrn, Karl dem Großen die Stiftung

---

plinis. S. Bolland. ibid. p. 212. 2. 222. 1. Vgl. Bullaei (Duboullai) hist. Univers. Par. Tom. I. p. 189—192. u. Crevier histor. de l'Université de Paris, Tom. I. p. 40 sqq. Um jedoch einen Zeitgenossen im Zusammenhange über Karl sprechen zu lassen, setzen wir die ganze Stelle aus Hericus (Herrich) hieher: «Multa sunt tuae monimenta clementiae, multa symbola pietatis. Illud vel maxime tibi aeternam parat memoriam, quod famatissimi tui avi Caroli studium erga immortales disciplinas, non modo ex aequo repraesentas, verum etiam incomparabili ferrore transcendis: dum quod ille sopitis eduxit cineribus, tu fomento multiplici, tum beneficiorum, tum autoritatis usquequaque provehis. Ne enim nostra inertia, quae sua sponte amplectitur caecitatem, velum sibi excusationis de ignorantia obduceret, neve de praeceptorum inopia merito causaretur: id tibi singulare studium effecisti, ut sicubi terrarum, magistri florerent artium, quarum principalem operam philosophia pollicetur, hoc ad publican eruditionem undecumque tua celsitudo conduceret, comitas attraheret, dapsilitas provocaret. Luget hoc Graecia novis invidiae aculeis lacessita, quam sui quondam incolae cum Asianis opibus aspernantur, tua potius magnanimitate delectati, studiis allecti, liberalitate confisi. Dolet inquam se olim singulariter mirabilem, ac mirabiliter singularem a suis destitui. Dolet certe sua illa privilegia, quod nunquam haetenus verita est ad climata nostra transferri. Quid Hiberniam memorem contempto pelagi discrimine poene totam cum grege philosophorum ad littera nostra migrantem? quorum quisquis peritior est, ultro sibi indicit exilium, ut Salomoni sapientissimo famuletur ad votum. Itaque, Caesar invictissime, poene est ut universus orbis novas in Te statuat controversias, novis adversum Te declamationibus invehatur: qui dum Te tuosque ornamentis sapientiae illustrare contendis, cunctarum fere gentium scholas et studia sustulisti sublatis enim praeceptoribus, confine et consequens est facile omnium ingenia congelasse: ita namque spretis caeteris in eam mundi partem, quam tua potestas complectitur, universa optimarum artium studia confluxerunt, ut verisimile habeam, jamdudum eas humanae inertiae perosas terris penitus excessisse, nisi tuae integritatis amplitudine tenerentur, in qua etiam unicum suae professionis culmen ac fastigium mirabiliter collocarunt. Hinc est, quod cum sit perantiqua sententia, silent leges inter arma, hae tamen tam belli quam pacis tempore, apud te plu-

der Hofschule zu Paris zugeschrieben wurde. [1]) Mit seinem großen Ahnherrn Karl aber wurde er wegen seiner Liebe zur Wissenschaft dadurch auf Eine Stufe gestellt, daß man ihn den Großen nannte. [2]) Auch verglich man ihn aus diesem Grunde und noch aus andern mit David, Salomon, Ezechias und Josias, und Papst Johann VIII, der ihn den „christlichsten König" nannte, spricht auch sonst noch mit sehr viel Achtung und Bewunderung von ihm. [3]) Beweise seiner Einsicht geben unter Andern auch seine Capitularien und die Concilien, die unter ihm gehalten wurden. Sie standen mit der wissenschaftlichen und religiösen Bildung meistens in enger Beziehung. [4]) Auch der

---

rimum semper obtinent dignitatis: ita ut merito vocitetur Schola Palatium etc. Hericus apud Altissiodorum Gall. Monachus in praefat. ad libros suos de vita Germani.

1) Papirius Massonus in annalibus pag. 141. ed. secund. Lutetiae 1578... Ut mihi videatur Parisienis Schola originem suam huic — Carolo Calvo — potius debere, quam parenti aut avo.

2) Dafür sprechen mehrere Denkmale, die man bei Mabillon findet. Noch lange nachher nennt ihn Berengar in seinem Briefe an Richard Karl den Großen. Noverit (Heinrich I., den Richard für Joh. Scotus, der nach seinem Tode angefeindet wurde, gewinnen sollte) quae scribit Joannes Scotus monitu illum scripsisse praecarioque Karoli Magni, antecessoris sui etc. Vgl. Hist. lit. de la France, tom. V. p. 490.

3) Usseri epist. hibern. p. 45. Ratramnus de praedestinat. praef. Joannis Papae — VIII. — concio. Cal. Jan. 876, ex Bibliotheca Navarrorum scholae. Von Papirius Massonus gegeben in seinen Annalen, pag. 130—137.

4) Baluzii Capitular. Regum Francorum tom. II. Paris. 1677. fol. Davon tom. 2. 1—6. p. 7—14. 13—20. 21—26. 2—30. 12—22. 29—38. 41—44. 45—50. 46—56. 57—60. 61. 62. 63—70. 69—72. 71—74. 75. 76. 77—88. 87—96. 95—98. 97—102. 101—122. 121—128. 129—136. 137—144. 145—150. 151—154. 153—164. 164—174. 173—196. 195—200. 201—204. 203—208. 209—216. 215—220. 221—224. 225. 226. 227—234. 233—236. 257—270. 271—316. 317—344. 345—368. Concil. studio Philippi Labbaei et Gabr. Cossartii ed. Paris. tom. 7. pag. 1790. 1817. 1787—1790. 1790. 1791. 1800—1895. 1805. 1811. 1780. 1786. 1811—1813. 1813—1848. 1851. 1852. tom. 8. p. 38. 58—61. 72. 92—94. 99—101.

großen Sorgfalt muß rühmliche Erwähnung geschehen, mit der er schätzbare Büchersammlungen veranstaltete, das erste Bedürfniß, das gestillt werden muß, wenn die Gelehrsamkeit, besonders die historische Wissenschaft, gedeihen soll. [5]) Auch in dieser Hinsicht erwarb sich somit Karl der Kahle bleibendes Verdienst und die Bewunderung der Nachwelt. Unterr Anderm sammelte er viele Bibeln, von denen noch jetzt einige in Frankreich, Italien und Teutschland vorhanden sind. [6]) Von den Evangelien ließ er ein prachtvolles Exemplar mit goldenen Buchstaben für die Kirche von S. Denis schreiben, das später von Kaiser Arnulf dem

---

246—249. 654—668. 668—673. 674—681. 681—685. 685. 686—689. 694. 695. 702—707. 707—716. 716—734. 739—753. 775—783. 783—807. 836. 868. 868—882. 941—960. 1939—1942. 1536—1537. 1539—1664. Tom. 9. pag. 257. 258. 258—274. 279—299. Tom. 7. pag. 1550—1555. 1769. Tom. 8. pag. 32—34. 1931—1933. Supplem. p. 158. 159. 741—742. 499—500. 909—911. Tom. 9. p. 312—314. 320. 331—334. 337—350. 396—399. 401—411. 412—416. 424—425. 433—434. 437. 438. 467. 468—474. Tom. 8. p. 485. 486. 811. 812. 839. 840. 876—880. Suppl. p. 264—267. 267—274. 287—293. Tom. 8. p. 679—682. 1549—1551. Tom. 9. pag. 258. Annales Bertiniani. Paris 1641 fol. an. 844. 858. 861. 862. 863. 867. Annales Fuldenses. Paris. 1636. fol. an. 858. 868. Hincmar. oper. Tom. 2. p. 321. 322. 647—668. 701—716. 768—781. 586. Lupi epist. 84. Martene Annecdotorum. Paris. 1717. fol. 5. Vol. tom. 3. p. 857. 858. Tom. 4. p. 67—70. Mabillon annal. t. 1. p. 58. tom. 3, app. p. 676. Du Chesne hist. franc. Scriptor. coëtan. Paris. 1636—41. fol. tom. 2, 406—470. 478—480. Tom. 3. p. 555—561. Jacob. Sirmondi opera varia. Paris. 1696. fol. tom. III. praef. p. 1. Goldasti collectio constitutionum imperalium Francofurti 1615. fol. tom. 1. 207. tom. 3. (Offenbachi) p. 293. 294. Tom. 2, 20—28. tom. 3, p. 278. t. 1. p. 195—199. Cousin hist. de L'Empire d'Occident. Paris. 1689. tom. I. p. 695—718. Trithemii chron. Hirsaug. S. Gall. 1690. fol. Tom. 1. p. 48. 49. Dupin Nouvelle Bibliothéque des Auteurs ecclesiastiques, 9 siècle. p. 170. 171.

5) Hilduin, Abt von Sithiu hatte die Aufsicht über die sich schnell vergrößernde Bibliothek. Gall. christ. nova, a Sammerthan. tom. 3. p. 491.

6) Mabillon. Iter italicum literarium. ed. Paris. 1687. pag. 70.

Abte S. Emmeron zu Regensburg geschenkt wurde. [1]) Eine ähnliche Abschrift ließ er für das Kloster Fleuri machen. [2]) Die vielen Handschriften, die er mit Mühe und Kosten zusammen gebracht hatte, lagen ihm so sehr am Herzen, daß er vor seiner zweiten Reise nach Italien die Verordnung macht, im Fall seines Todes solle die reiche Bibliothek in drei Theile getheilt werden, einen Theil solle sein Sohn, der Prinz, den zweiten die Abtei von S. Denis und den dritten die von Combiegne erhalten.

So kam es durch die eigene Liebe, die Karl zu den Wissenschaften hatte, und durch die Sorge, die er für ihr allseitiges Gedeihen zeigte, dahin, daß die Hofschule unter ihm die glänzendste Anstalt der Zeit für Wissenschaft und Kunst war. Ob sie unter Karl dem Kahlen in Paris ihren bestimmten und bleibenden Ort gehabt habe, und nicht wie früher mit dem Hofe selbst bald dahin bald dorthin gewandert sei, diese Frage ist eher zu bejahen als zu verneinen, so viel auch schon dagegen vorgebracht worden ist. Paris, diese ewige Stadt, die erste im Reiche und stets die wichtigste für das Reich [3]), galt besonders für Karl den Kahlen als ein Platz von vieler Bedeutung und er hielt sich sehr viel dort auf. Sie war ihm wenn auch nicht die Hauptstadt, doch die erste der Städte Frankreichs, und somit so viel

---

1) Mabillon Analect. tom. 4. p. 52.

2) Du Chesne tom 3, pag. 448. Das Gebetbuch, das Karl für seinen eigenen Gebrauch schreiben ließ, wird in seiner Herrlichkeit nur angedeutet — laminis aureis gemmisque ornatus — von Mabillon Annal. l. 34. n. 67. Vgl. Hist. lit. d. Fr. Tom. V. p. 514. Baluz. l. c. 1486—1488, Bib. Barb. t. 2. p. 234. . . Colb. tom. 2. p. 995.

3) Ein Zeitgenosse Karls des K. der Mönch Abbo von S. Germain des Prés, sagt in der Geschichte der Belagerung von Paris durch die Normannen von dieser Stadt, die übrigens selbst redend aufgeführt wird:

Praecelsa . . . .
Sum Polis, ut Regina micans omnes super urbes.

Und Aldrevald, Mönch zu Fleuri fur Loire sagt noch vor Abbo: Lutetia, Parisiorum nobile caput, resplendens quondam gloria, opibus, fertilitate soli, incolarum quietissima pace, quam non immerito Regum delicias (nach Duboullei divitias), emporium dixero populorum.

als die Hauptstadt. Unter ihm war somit die Hofschule meistens auch zu Paris, und blieb schon deßwegen hier bleibend, weil die Bedürfnisse derselben, die Bücher ꝛc., wohl nicht immer mitgeschleppt werden konnten. Wenn vielleicht auch die Gelehrten, die vom König als Lehrer angestellt waren, Reisen mit ihm unternahmen, so kehrten sie doch stets wieder nach Paris zurück, als dem bleibenden Sitze der Musen [4]), an dem für ein ruhiges Wirken Alles geboten war.

An dieser in jener Zeit so hoch gestellten Hofschule Karls des Kahlen war Johannes Erigena Lehrer und Vorsteher zugleich. Dieß geht aus dem Briefe hervor, den Papst Nicolaus I. an den König Karl schrieb. [5]) Wie lange er hier verweilte, ist

---

4) Ueber die weitern Schicksale der Hofschule siehe: Crevier hist. de l'Univers. de Paris, tom. I. p. 46 sqq.

5) Wie wir bald nachher sehen werden, klagt Nicolaus I. über den ihm verdächtigten Erigena. Unter Anderm heißt es: Hinc est, quod dilectioni vestrae vehementer rogantes mandamus, quatenus Apostolatui nostro praedictum Joannem repraesentari faveatis, aut certe Parisiis, in studio cujus Capital jam olim fuisse perhibetur, morari non sinatis, ne cum tritico sacri eloquii grana Zizaniae et lolii miscere dignoscatur, et panem quaerentibus venenum porrigat. Datum anno. Ap. n. 3. (Jahr 859). Siehe Bulaei Histor. Univers. Paris. Tom. I. p. 184. Diese Stelle hat Widerspruch gefunden. Sie hat ein nahes Verhältniß zu der Frage, ob die Hofschule in Paris ihre bleibende Stätte gehabt habe, und da die Einen es so, die Andern aber wieder anders in ihrem Interesse fanden, darauf zu antworten, wurden diese Worte auch verschieden durch die Kritik behandelt. Duboullai überliefert die Stelle als eine ganz wahre. Nach ihr war somit die Hofschule zu Paris, und Erigena ihr Vorsteher oder Director. Es fand sich aber Jemand, der den Historiker Duboullai bezüchtigen wollte, er habe die Handschrift verfälscht. Crevier hatte diese Widerlegung in Manuscript vorhanden. Ms. p. 141. Ivo von Chartres und Andere hatten die Stelle nur in Auszügen. In diesen Auszügen ist nun allerdings von Paris keine Rede. Der Gegner nimmt wegen dieses Umstandes Veranlassung, den Duboullai zu beschuldigen, er habe die Zusätze aus sich selbst und ohne historischen Grund gemacht. Diese Beschuldigung ist aber selbst, so wie sie sich darbietet, eine grundlose, weil aus Auszügen nicht auf das geschlossen werden kann, woraus man sie gemacht hat. Auch citirt

nicht auszumitteln. Aber sein Aufenthalt dauerte wohl mehrere Jahre, wie wir aus dem Obigen annehmen dürfen. Ohne Zweifel schränkte sich sein Streben nicht blos auf Paris zunächst ein, sondern erstreckte sich auf das ganze Reich Karls des Kahlen, besonders so lange die Bischöfe mit Erigena noch im guten Einverständnisse waren. Und auch später konnte er durch den König da noch Manches wirken, wo seiner persönlichen Thätigkeit durch Mißverständniß eine mehr oder weniger bedeutsame Hemmung entgegengetreten war. Was aus dieser Lebensperiode des Erigena von den Schriftstellern besonders hervorgehoben wird, ist sein freundschaftliches Verhältniß zu Karl dem Kahlen. Der König hatte ihn stets um sich, ließ ihn an der Tafel sich gegenübersitzen, und selbst in seinem Gemache scheint er mit ihm in Studien manche Nacht zugebracht zu haben. So theilten sie Scherz und Ernst gegenseitig, und insbesondere mochte der Witz und der Humor das gemeinsame Leben würzen, der unserm Philosophen eigen war. Folgendes, das uns aufbewahrt worden, ist vielleicht das Unbedeutendste, und scheint wohl nur deßwegen aufgenommen worden zu sein, weil es unter Anderm beweist, wie Erigena es selbst habe wagen dürfen, seinen Witz an dem Könige auszulassen. Als einst nach schon verzehrten Speisen die Becher

---

Duboullai hiebei den Gabriel Naudé in dessen Collectaneis ex bibliotheca Oxoniens. Wie es nun Naudé selbst damit gehalten, kann von uns nicht ermittelt werden. Das übrigens, daß Erigena Director der Schule gewesen sei, wird nicht bestritten, und eben dieß ist für uns das Wichtigere. Die Verfasser der Histoire lit. de la France sagen tom. 4. pag. 225: «Le fameux Jean Scot, qui savoit le grec comme le Latin, fut alors assez long-tems à la tête de cette école (du Palais)». . . . A Jean Scot succeda le philosophe Mannon etc. Und Crevier in seiner Geschichte der Universität von Paris hat tom. I. p. 43 folgendes: Deux savans d'un grand renom, mais fort différens pour la maniére dont ils l'ont mérité, présidérent sous Charles le Chauve à l'Ecole du Palais, Jean Scot ou Erigene, c'est à dire Hibernois, et Mannon. Auch der sonst unserm Erigena nicht sehr günstige Mabillon zweifelt nicht an seinem Vorsteher- und Lehreramte: Act. Bened. tom. 5. pr. n. 181. tom. 7. p. 27. n. 1. 2.

herumgingen und Karl, heiteren Geistes, den Erigena etwas thun sah, was gegen die fränkische Sitte war, fragte ihn, welcher Unterschied sei zwischen Scotus und Sottus. (Sottus, Sot bedeutete in der eben sich bildenden französischen Sprache einen Thoren.) Erigena, der ihm an der Tafel gegenübersaß, antwortete: Kein anderer Unterschied als der Tisch. [1]) Den König, auf welchen nun der Stachel des Scherzes selbst zurückgewendet war, verdroß diese Antwort nicht, denn, wie bemerkt wird, beleidigte er nicht einmal mit einem Worte den Mann, dessen Weisheit er anstaunte, und den er gewöhnlich seinen Magister hieß. [2])

---

1) Hujus Elfredi tempore venit in Angliam Joannes Scotus, vir perspicacis ingenii et multae facundiae, qui dudum relicta patria Francia ad Carolum Calvum transierat, a quo magna dignatione susceptus familiarium partium habebatur, transigebatque cum eo tam seria quam joca, individuusque comes et mensae et cubiculi erat, multae facetiae ingenuique leporis, quorum exempla, hodie quae constant, ut sunt ista; Assederat ad mensam contra Regem ad aliam tabulae partem; procedentibus poculis consumtisque ferculis, Carolus fronte hilariori post quaedam alia cum vidisset Joannem quiddam fecisse, quod Gallicanam comitatem offenderet, urbane increpuit et dixit: Quid distat inter Sottum et Scottum? Retulit ille solenne convitium in auctorem, et respondit: Tabula tantum: interrogaverat Rex de morum differenti studio, responderat Joannes de loci distanti spatio; nec vero Rex commotus est, quod miraculo scientiae ipsius captus adversus Magistrum nec dicto insurgere vellet, sic eum usitate vocabat. Wilielmus Malmesb. in libro V. de Pontificibus, inedito. in den Testimonien, die Gale zu der Ausgabe des Werkes de divis. Nat. sammelte.

2) Noch einen und zwar folgenden Scherz erzählt uns Wilhelm: Item cum Regi convivanti minister patinam obtulisset, quae duos pisces praegrandes, adjecto uno minusculo, contineret, dedit ille Magistro ut accumbentibus duobus juxta se Clericis departiretur. Erant illi Giganteae molis; ipse perexilis corporis. Tum qui semper aliquid honesti inveniebat ut laetitiam convivanti n excitaret, retentis sibi duobus majoribus, unum minorem duobus distribuit. Arguenti iniquitatem partitionis Regi, imo inquit, benefeci et aeque nam hic est unus parvus, de se dicens; et duos grandes pisces tangens. Itemque ad eos conversus, hic sunt duo magni Clerici immensi, et unus exiguus, piscem nihil ominus tangens. Ibid.

Es ist aber unter der Würde, wenn aus den paar witzigen Einfällen, die uns vom Könige und Erigena aufbewahrt sind, geschlossen wird, Karl, der nicht immer Gefallen an solchen Dingen gefunden habe, habe ihn zu ernsthafteren Beschäftigungen aufgefordert, wie zu der Uebersetzung des Dionysius Areopagita.[1]) Erigena hat es ohne Zweifel nie als seinen Beruf angesehen, den königlichen Spaßmacher zu figuriren, und mußte zur Thätigkeit sicher nicht erst ermuntert werden. Die genannte Uebersetzung hat ihn nicht berühmt gemacht. Zu seinem genialen Werke über die Natur, durch welches er den ersten Philosophen aller Zeiten sich gleichstellt, hat er sich selbst angetrieben. Der König konnte zu seiner Aufmunterung besondere Gründe haben, die für Erigena nicht gleichen Werth hatten. Die Schriften, die fälschlich dem Dionysius Areopagita zugeschrieben werden, hatte schon im Jahr 827 [2]) der griechische Kaiser, Michael Balbus, dem Kaiser Ludwig dem Frommen als einen Beweis seiner freundlichen Gesinnung und persönlichen Werthschätzung zugesendet. Aber sie waren bis auf Erigena's Zeit unbenutzt und ungekannt in der Bibliothek der Abtei zu St. Denis liegen geblieben. Zwar sagt Mabillon, die Schriften des Dionysius seien bereits in einer lateinischen Uebersetzung dem Könige von Frankreich überreicht worden, also nicht in der Ursprache, der griechischen.[3]) Damit steht aber die Nach-

---

1) Hist. lit. d. France. Tom. V. p. 417.

2) Nicht im Jahr 824, wie Hjort nach der histor. lit. d. l. France und Mosheim Instit. hist. Eccles. antiq. et recent. p. 338, sondern bei der zweiten Gesandtschaft Michaëls des Stammelnden. Vgl. Schlossers Geschichte der bilderstürmenden Kaiser des oström. Reichs. pag. 483. und Schröckh, christl. Kirchengesch. Bd. 23. p. 113.

3) Interim Ludovicus . . . . legatos Michaelis imperatoris haeretici (er war Bilderfeind) Constantinopoli missos, audivit, litteras cum donis offerentes, ad pacem, ut prae se ferebant, componendam, sed re vera ad bellum sacris imaginibus conciendum, adducendumque Ludovicum in impii belli societatem. Inter cetera munera legati attulerunt libros Dionysii de hierarchia, de Graece in Latinum conversos, quos in vigilia S. Dionysii in ejus Monasterio cum gaudio susceptos fuisse tradit Hilduinus abbas in epistola ad

richt, die uns der Abt Hilduin hierüber gibt, im directen Widerspruche. Denn dieser Abt, dem als Bibliothekar von S. Denis die Werke des Dionysius zur Aufbewahrung übergeben wurden, sagt geradezu, sie seien in griechischer Sprache geschrieben gewesen. 4) Ludwig der Fromme verlangte, daß sie ins Lateinische übersetzt werde, und der Abt Hilduin scheint diese Arbeit auf sich genommen zu haben. 5) Indeß hat es das Ansehen, als ob diese Uebersetzung nicht das mindeste Aufsehen gemacht hätte. Denn abgesehen davon, daß Viele jene Stelle des Briefes an Ludwig den Frommen, aus welcher das Gesagte hervorgeht, nicht zu kennen scheinen, so haben selbst solche, die mit ihr nicht unbekannt waren, doch nicht gewagt, Hilduin als den Uebersetzer anzusehen. Wieder Andere, die es wagten, haben jedoch die Bemerkung gemacht,

---

Ludovicum Areopagiticis praefixa. Mabillon annal. lib. 29. n. 59. p. 488. Vgl. Martene et Durand anced. tom. 3. p. 507. Henry history of Great Britain Vol. III. p. 345. Usser. Syllog. epist. hibern. p. 54. 55. Die Verfasser der Hist. lit. d. l. France stimmen Mabillon bei. Tom. V. p. 425.

4) Authenticos namque eosdem (Dionysii) libros Graeca lingua conscriptos, cum echonomus ecclesiae Constantinopolitanae et ceteri missi Michaelis legatione — functi sunt — — pro munere magno suscepimus. Hild. in Areopagiticis nach der Köllner Ausgabe v. J. 1563. Vgl. Laur. Surius de probatis sanctor. historiis. Colon. Agripp. 1571—1576 fol. Den 9. October. p. 634. sqq.

5) De notitia librorum, quos (Dionysius) patrio sermone conscripsit, et quibus petentibus illos composuit, lectio nobis per Dei gratiam et vestram ordinationem, cujus dispensatione interpretatos, scrinia nostra eos petentibus reserat, satisfacit. Hilduin im Briefe an Ludwig d. Frommen vor den Areopagiticis S. 66. ed. Colon. 1563. Ludwig selbst schrieb an Hilduin unter Anderm: Idcirco venerabilis custos ac cultor ipsius provisoris et adjutoris nostri domini Dionysii, monere te volumus, ut quidquid de ejus notitia ex Graecorum historiis per interpretationem sumptum, vel quod ex libris ab eo patrio sermone conscriptis, et authoritatis nostrae jussione ac tuo sagaci studio, interpretumque sudore in nostram linguam explicatis, huic negocio inseri fuerit congruum, quodque etiam in Latinis Codicibus jam inde habes inventum etc. Sur loc. cit. p. 717. ed Col. 1580.

daß das Abendland erst durch Erigenas Uebersetzung mit den Werken des Dionysius bekannt geworden sei. [1]) Die Ursache des geringen Aufsehens der Hilduinschen Uebersetzung ist uns unbekannt. Vielleicht war sie unrichtig, vielleicht auch sehr unvollständig, oder beides zugleich. Wie es sich aber immer verhalten möge, Karl der Kahle fand es für nothwendig, den Erigena, der im Griechischen sehr bewandert war, zu einer Uebersetzung aufzufordern. Sie begriff das Buch über die himmlische Hierarchie, das Buch über die kirchliche Hierarchie, das Buch über die göttlichen Namen, die mystische Theologie und seine zehn Briefe. [2]) Mit zwei Zueignungen dedicirte er diese Arbeit dem Könige Karl,

---

1) «Für den Orient war Dionysius schon lange der Mittelpunkt für die Mystik gewesen, und vom neunten Jahrhundert an wurde er es auch für den Occident, als seine Schriften durch den Johannes Scotus ins Lateinische übersetzt, und von nun an häufig in den Klöstern, dem bequemsten Wohnsitze der Mystik, gelesen wurden. Das erste Exemplar der Schriften des Dionysius war im Jahr 827 als Geschenk des Kaisers Michael an Ludwig den Frommen gesandt, der sie auch alsbald durch Hilduin übersetzen ließ. Flügge — Versuch einer Gesch. der theolog. Wissenschaften. 3. Theil. S. 91. Sonderbar muß es erscheinen, daß da, wo von Zeitgenossen der Uebersetzung des Erigena erwähnt wird, die Hilduin'sche sich nicht mitgerechnet findet. Auch von Erigena scheint sie als nicht vorhanden betrachtet worden zu sein. Dieß läßt mich schließen, daß erst Erigena mit Recht darauf Anspruch machen konnte, der eigentliche Uebersetzer zu sein. Schriftsteller späterer Zeit, Sammler alter Denkmale, sprechen immer nur von Erigena, nicht aber auch von Hilduin; so Johann von Trittenheim, Dupin, Martene und Durand ꝛc. Die letzten haben das Geschenk der genannten Bücher von Kaiser Michael, dem Stammelnden, an Ludwig den Frommen bemerkt, setzen aber ohne alle Rücksicht auf Hilduin hinzu: Hos libros post modum jussu imperatoris Ludovici secundi per Joannem Scotum virum eruditissimum de Graeco translati sunt in Latinum. Thesaur. anecd. Tom. III. p. 507. Daß hier Karl d. K. mit Ludwig II. verwechselt ist, ist von selbst klar.»

2) Usser. epist. hibern. p. 41. Simon Dunelm. loc. cit. an. 884. Matth. Westmon. loc. cit. Sigebert. Gemblacens. de scriptor. eccles. ed. Hamburg. 1718. fol. c. 94. Wilh. Malmesb. lib. V. de Pontif. Angl. loc. cit.

wovon die erste in Versen, die zweite in Prosa geschrieben war. [3]) Wann Erigena diese Uebersetzung zu Ende gebracht habe, kann nicht ermittelt werden; aber so viel ist gewiß, daß sie wenigstens noch vor dem Jahre 859 in Rom Aufsehen erregte.

Dazumal saß auf dem päpstlichen Stuhle Nicolaus, der Erste dieses Namens. Er hat sich bleibenden Ruhm erworben durch seine eben so gerechten als kräftigen Handlungen gegen Fürsten und Bischöfe, die ihre Grenzen weit überschritten. Besonders wurde er bekannt durch sein kühnes und strenges Verfahren gegen Photius und den Hof von Konstantinopel, gegen den König Lothar von Lotharingen, der seine rechtmäßige Gemahlin Theutberga verstieß, um mit der Wallrada in eheliche Verbindung zu treten, worin er von pflichtvergessenen Bischöfen noch unterstützt wurde; und endlich gegen den stolzen Erzbischof Hincmar von Rheims. Die Gerechtigkeit der Sache, die er überall vertheidigte, der ungeschwächte Muth, den er allenthalben bewies, der sittliche Ernst, der in Allem neben priesterlicher Milde hervorleuchtete, der fromme Sinn, von dem alle seine Handlungen beseelt waren, der große Eifer, mit dem er sprach und handelte, der hohe Zweck, den er überall sich vorsetzte, ohne allen Nebenzweck und ohne kleinliche Rücksicht, die schweren Opfer, die er mit Aufopferung seiner Gesundheit brachte, so wie endlich der Scharfblick, von dem seine Unternehmungen und Ausführungen zeugen, alles dieses stellt ihn den größten Männern aller Jahrhunderte gleich.

Die vielen Unruhen, die frühere Religionsstreitigkeiten über Kirche und Staat gebracht hatten, mußten es dem Papste nachdrücklich ans Herz legen, über die Lehre zu wachen, und um so sorgsamer Alles abzuwägen, je mehr er dieß als seine Pflicht ansah und die jüngsten Streitigkeiten viel Verderbliches in ihrem Gefolge mit sich geführt hatten. Von diesem Gesichtspunkte aus müssen wir es ohne Zweifel ansehen, wenn Nicolaus I., wohl mit etwas übertriebener Sorglichkeit, an Karl den Kahlen einen Brief

3) Usser. ibid. p. 40. 41.

schrieb, in dem er sich darüber beklagte, daß die Uebersetzung des Erigena, dem Gebrauche zuwider, ihm nicht zur Approbation überschickt worden sei, ehe sie öffentlich bekannt gemacht worden wäre. Der Umstand, daß Erigena schon früher in den Verdacht der Heterodoxie bei Einigen, wie wir sehen werden, gekommen war, mochte den Papst hiezu großentheils veranlaßt haben, wie aus seinem eigenen Schreiben hervorgeht, so wie vielleicht auch die Werke des Dionysius selbst, die zu Mißverständnissen und Mißdeutungen viele Veranlassung geben konnten. Der Papst geht den König an, den Erigena entweder zu ihm nach Rom zu schicken, oder von der Anstalt in Paris zu entfernen [1]). Der König scheint

1) Nicolaus S. S. D. Dilecto filio Carolo Glor. Franc. R. Sed nuper doluimus, ut relatum est Apostolatui nostro, quod opus Dionysii Areopagitae quidam vir Joannes, natione Scotus, nuper transtulit in latinum, quod juxta morem Ecclesiae nobis mitti et nostro judicio debuit approbari. Praesertim cum idem Joannes multae scientiae esse praedicatur olim, sed non sapere in quibusdam frequenti rumore dicatur. Hinc est, quod dilectioni vestrae vehementer rogantes mandamus, quatenus Apostolatui nostro praedictum Joannem repraesentari faveatis, aut certe Parisiis, in studio cujus Capital jam olim fuisse perhibetur, morari non sinatis, ne cum tritico etc. Datum anno Ap. n. 3. im Jahre 859. Bulaeus in histor. Univers. Paris. T. I. p. 184. Ivo von Chartres, der aus frühern Verhandlungen und Erlassen Auszüge lieferte, erzählt abweichend von Duboullai, der sich auf ein aufgefundenes Manuscript stützt, so: Relatum est Apostolatui nostro, quod opus Beati Dionysii Areopagitae, quod de divinis nominibus, vel coelestibus ordinibus Graeco descripsit eloquio, quidam vir Joannes genere Scotus nuper in Latinum transtulerit, quod juxta morem nobis mitti et nostro debuit judicio approbari, praesertim cum Idem Joannes, licet multae scientiae esse praedicatur, olim non sane sapere in quibusdam frequenti rumore diceretur. Itaque quod hactenus omissum est, vestra industria suppleat, et nobis praefatum opus sine ulla conctatione mittat, quatenus dum a nostri Apostolatui judicio fuerit approbatum, ab omnibus incunctanter nostra auctoritate acceptius habeatur. Ex decreto. B. Ivonis Carnot. Episcopi Port. 4. cap. 104. Nach dieser Erzählung hätte Nicolaus den Erigena weder nach Rom citirt, noch von Paris entfernen wollen. Vielleicht ist auch das Ms. des Duboullai ein Auszug, Ivos Fragment ist auch in die Conciliensammlung

weder das Eine noch das Andere gethan zu haben; von Ersterem ist es gewiß, daß es nicht geschah. Karl der Kahle mochte das päpstliche Schreiben besser zu beurtheilen wissen, als wir; er hat ohne Zweifel nur den Wink darin erkannt, Erigena möchte das rechte Geleise nicht verlieren. Auch finden wir nicht, daß Nicolaus oder sein Nachfolger weiter in den König gedrungen wären, das von ihm Verlangte in Vollzug zu setzen. Wie dem aber auch sein mag, die Uebersetzung selbst hatte nichts an sich, was dem Papst mißfallen konnte. Dieß sehen wir unter Anderm auch aus dem Brief, den der Bibliothekar Anastasius an Karl den Kahlen schrieb. Denn obschon dieser Schriftsteller mit dem päpstlichen Hofe in der engsten Berührung stand, so konnte ihn dieß doch nicht abhalten, dem Erigena ein großes Lob zu sprechen; ein Beweis also, wie man in Rom selbst von ihm dachte, ohngeachtet des übeln Geruches, in den er früher schon gekommen war. Er weiß die von Erigena bewiesene Tüchtigkeit nur von der ganz besondern Gnadenwirkung des heiligen Geistes abzuleiten und darin zu begreifen [2]. Das Einzige, was er zu tadeln findet, doch nur so, um es sogleich noch mehr zu entschuldigen, ist die von Erigena in der Uebersetzung bewiesene Treue, indem er von Wort zu Wort übersetzte, wodurch denn Manches dunkel erscheinen mußte, weil die Schriften des Dionysius schon in der Ursprache unver-

---

von Labbé und Cossart aufgenommen. Tom. VIII. p. 516. Der Brief des Nicolaus fiele nach Ivo ungefähr in das J. 865. Vgl. Mauguin Vindic. Praedest. l. I. p. 105. Vgl. ferner das Obige über Duboullai und seine anonymen Opponenten.

2) Mirandum quoque est, quomodo ille vir barbarus, Joannem dico, ille qui in finibus mundi positus, quanto ab hominibus conversatione, tanto credi potuit alterius linguae dictione longinquus, talia intellectu capere, in aliamque linguam transferre valuerit, Joannem dico Scottigenam, virum quantum comperi, per omnia sanctum. Sed hoc operatus est ille artifex spiritus, qui hunc ardentem pariter et loquentem fecit; nisi enim ex gratia ipsius igne caritatis flagrasset, nequaquam donum linguis loquendi procul dubio suscepisset. Nam hunc magistra caritas docuit quod ad multorum instructionem et aedificationem patravit. Usser. loc. cit. p. 45.

ständlich an vielen Orten sind. Anastasius hält nun dafür, daß Erigena zu dieser allzutreuen wörtlichen Uebersetzung nur durch den Antrieb seines zarten und demüthigen Sinnes gekommen sei [1]), der um keinen Preis von der Urschrift abgehen wollte. Dieß war es auch, was der Uebersetzung schadete; denn man fing später an, sie zu vernachlässigen und nach einer bessern sich umzusehen. Schon im dreizehnten Jahrhundert schickte der Abt Odo von S. Denis den Mönch Wilhelm nach dem Oriente, um dort den Originaltext aufzusucheu, der sodann übersetzt werden sollte. Johann Sarasin, Abt von Verseil, machte dieselbe Reise zu demselben Zwecke, und nahm die Uebersetzung auf sich, die er sofort dem Abte Odo dedicirte. Mabillon sah diese Uebersetzung noch im Jahre 1685 in der Bibliothek der Abtei der heiligen Scholastica prés de Sublac. [2]) Daher ist es zu erklären, daß in der Folge die Uebersetzung des Erigena sehr selten wurde. In Frankreich sah Philipp Labbe zu seiner Zeit nur Ein Exemplar und zwar in der Jesuitenbibliothek zu Bourges. Es war sehr schön geschrieben, und etwa achthundert Jahre alt. [3]). Ein anderes, eben so schön

1) Quod eum non egisse (allzuwörtlich übersetzt zu haben) ob aliam causam existimo, nisi quia, cum esset humilis spiritu, non praesumpsit verbi proprietatem deserere, ne aliquo modo a sensus veritate decideret. Unde factum est, ut tantum virum (Dionysium) intra cujusdam Labyrinthi difficilia irretiret, et in antris profundioribus invisibiliorem quodammodo collocaret: et quem interpretaturum susceperat, adhuc redderet interpretandum. M. S. Cod. Bibliothec. P. P. Soc. J. Bituricens. consign. X. Col. Apil. Indict. VIII. i. e. ann. Chr. 875. Wilhelm von Malmesbury sagt in dem genannten Briefe an Petrus: Regis ergo rogatu Hierarchiam Dionysii de graeco in latinum, de verbo verbum (im fünften Buche der Gesch. der englisch. Bischöfe, wo er dasselbe erzählt, braucht er den Ausdruck: verbum e verbo) transtulit, quo fit, ut vix intelligatur latina, quae volubilitate magis graeca quam positione construitur nostra. Vgl. Usser. loc. cit. p. 46. Sim. Dunelm. loc. cit. Matth. Westm. loc. cit.

2) Mabillon iter ital. p. 129. Hist. lit. d. l. France. Tom. V. p. 426.

3) Phil. Labb. de scriptorib. eccles. Parisiis 1680. tom. I. p. 67.

geschriebenes, aber etwas weniger altes Exemplar sahen die Herausgeber der Litteraturgeschichte von Frankreich in der Bibliothek des heiligen Allirus zu Clermont in Auvergne. [4]) Doch wurde dieselbe Uebersetzung in den Jahren 1530 und 1536 zu Kölln gedruckt. [5]) Aus der Dedication an Karl den Kahlen geht hervor, daß Erigena den Irrthum seiner Zeit getheilt habe, der Verfasser der Schriften, die er übersetzte, sei Dionysius der Arepagite und der nachmalige Bischof von Paris in Einer Person gewesen. [6])

Wenn nun Erigena, um auf sein Leben am Hofe Karls wieder zurückzukommen, vom Papste Nicolaus I. etwas hart angegangen wurde, so war die Uebersetzung nur in so ferne Mitursache, als die Einholung der Approbation vernachlässigt worden war, der tiefere Grund aber lag in früheren Schriften des Erigena. [7])

---

4) Hist. lit. d. l. F. loc. cit. p. 426.

5) Bibl. Barb. tom. II. p. 368. Vgl. Oudin loc. cit. p. 236.

6) Ueber diesen Irrthum und Streit vergl. man: Mabillon Annal. l. 31. n. 42. Joann. Daille de scriptis, quae sub Dionysii Areopagitae et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur. lib. duo. lib. I. p. 1—224. Genevae 1666. Sirmond dissert. in qua Dion. Paris et Dionys. Areop. discrimen ostenditur, 1641. und in Operib. Tom. IV. p. 241—260. ed. Ven. Launoi de Areopagiticis Hilduini judicium, p. 389 sq. Animadvers. in Joann. Samblacati Palladium Galliae, Dionysium Areopag. p. 414 sq. Responsionis ad Dissert. de duobus Dionysiis discussio. p. 432. Du Pin Nouv. Bibliothec, des Auteurs Eccles. Tom. I. p. 34 sq.

7) Mabillon und Oudin täuschen sich beide über die wahre Ursache. Mit Recht zwar sieht Mabillon nicht die Uebersetzung als den Grund an; er fehlt aber darin, daß er annimmt, diese sei erst nach dem Tode des Papstes erschienen. Auch darin können wir ihm nicht beistimmen, daß er sagt, Nicolaus I. habe das Irrige der Lehre des Erigena nicht in seiner Schrift über die Prädestination gefunden, weil diese verfaßt worden sei, noch ehe er Papst war. Daraus würde hervorgehen, der Papst dürfe nur auf solche Lehren Rücksicht nehmen, die unter ihm aufgekommen sind. Das, was Mab. noch für sich anführt, die damalige Zeit gegen Gottschalck aufgebracht war, ist noch kein Grund, daß sie in jeder Beziehung für Erigena war; und die Geschichte zeugt dafür, daß

Zu der Zeit, als Erigena England verließ und nach Frankreich sich begab, bewegte die abendländische im tiefen Frieden ruhende Kirche ein großer Kampf [1]). Der Mönch Gottschalk behauptete eine zweifache Prädestination, der Erwählten zur Seligkeit und der Verworfenen zum ewigen Tode. Wir können uns hier nur auf das ganz Aeusserliche des Streites einlassen, da die innere Entwickelung im Systeme selbst vorkommt, so weit wir auch auf die Lehre des Gottschalk Rücksicht zu nehmen haben.

Gottschalk war der Sohn des Grafen Bernus, ein Sachse von Geburt. [2]) Von Jugend an wurde er im Kloster Fulda erzogen, weil ihn aller Wahrscheinlichkeit nach der zwar wohl fromme, aber gewiß unerleuchtete Sinn der Eltern zum Mönchstande bestimmte, noch ehe er sich seines Berufes im eigenen Innern bewußt werden konnte. Das Mittelalter hat von diesem unnatürlichen und gegen die bestimmten Gebote des Christenthums laufenden Geisteszwange mehrere Beispiele aufzuweisen. [3]) Da=

---

er Gegner genug in seiner Zeit wegen dieser Schrift gefunden habe. Oudin irrt aber darin, daß er in der Uebersetzung die Hauptursache erkennt, denn so ist doch gewiß der von Nicolaus selbst nebenbei ausgesprochene Grund nicht mitgerechnet: praepertim cum idem Joannes olim non sane sapere in quibusdam frequenti rumore dicatur.

1) Ecclesia in pace. Lupus Servatus in lib. de trib. quaest. Mauguin. l. c. tom. II. parte I. p. 13.

2) Wegen seiner Anhänglichkeit an den heil. Bischof Fulgentius wurde Gottschalk auch Fulgentius genannt. Walafrid. Strabon. carmina, in tom. XV. Bibliothecae Patr. Lugduni. 1677. fol. p. 232. 1. Mabillon annales Bened. Tom. II. p. 681. Gottschalk glaubte die Ansicht des Fulgentius über die zweifache Prädestination durchfechten zu müssen; daher seine Anhänglichkeit an diesen Bischof. Ueber seine Geburt: Mabillon annal. p. 522. Annal. Bertin. ad ann. 849. Auch für einen Franzosen wurde er von Erigena ausgegeben.

3) Man vergleiche des heil. Paulus große Lehre von den Geistesgaben. 1 Cor. Cap. 12—14. Nicht Menschen geben den Beruf, sondern Gott gibt ihn und schreibt ihn in die geistige Natur eines jeden. Dieser göttlichen Schrift wird nur der recht inne, in den sie selbst geschrieben

zumal war Eigil Abt dieses Klosters. Gottschalk schloß sich hier ganz besonders an den jungen Walafrid Strabo an, der mit ihm gebildet wurde. Beide waren noch lange nachher vertraute Freunde. [4]) In den Wissenschaften wurde er von Rabanus Maurus, der im Jahre 822 Abt dieses Klosters, und später Erzbischof von Mainz wurde, unterrichtet. Den von Gottschalks Eltern ausgesprochenen Willen hinsichtlich des Berufes, der diesem zu Theil werden sollte, suchte der zwar wohl sehr gelehrte und fromme, aber dabei in solchen Dingen allzustrenge und harte Rabanus, nachdem er selbst Abt geworden war, in all seiner ganzen Kraft aufrecht zu erhalten. Wahrscheinlich sah er sich in seinem Eifer, dessen tiefe Unwahrheit und Unchristlichkeit ihm nicht einmal zum Bewußtsein gekommen war, für den Vollstrecker des elterlichen Willens an, und bestimmte denn auch seinerseits den jungen Gottschalk zum Mönchsstande. [5]) Dieser wurde als ein Gott Dargebrachter [6]) angesehen und erhielt schon frühe die Tonsur. [7])

---

ist, nicht Andere können sie lesen. Es ist daher gegen den Geist der christlichen Religion, einem Andern eine Bestimmung anweisen zu wollen, über die dieser selbst noch nicht einmal zum Bewußtsein gekommen ist.

4) Walafrid Strabo erhielt seine erste Erziehung nicht wie Gottschalk, in Fulda, sondern in Reichenau bei Constanz. Walafr. Strab. Carm. p. 224. 231. Boll. 4. Febr. p. 506. n. 24.

5) Mabillon sagt: Ibique litteris informatus (Gottschalcus) a Rabano, qui . . . eum vitae monasticae mancipavit. Annal. Tom. II. p. 522.

6) Oblatus. Die Darbringung von Seite der Eltern hieß oblatio.

7) Hincmar in der Schrift: de non trina deitate, sagt: In hymno vespertinali, quem Gotheschalcus ab ipsis rudimentis infantiae in monachorum monasterio, in quo secundum regulam oblatus et tonsus exstitit, et usque ad adultam aetatem mansit, cum monachis labiis cecinit. sect. 12. Mabillon bemerkt zu dieser Stelle: Ex his conjicere licet, Gotescalcum puerum Deo a parentibus oblatum fuisse in Fuldensi monasterio sub Eigile abbate, eoque mortuo, cum inde jam adultus exire vellet, illic remanere coactum a Rabano abbate, qui votum parentum ex regulae praescripto pueros in perpetuum obligare censebat contra quorundam secus sententium opinionem. Annal. tom. II. p. 523.

Mehrere Jahre verharrte er in diesem Zustande, bis ihm endlich, da er zum Selbstdenken gereift war, die frühere Bestimmung seines Lebens, die nicht von ihm selbst ausgegangen war, schwer fiel, denn er fühlte sich nicht zum Mönche geboren. Was der Natur des Geistes, der frei ist, und nicht weniger dem Christenthume, das uns Freiheit gegeben hat, zuwider ist, rächt sich selbst; und wir dürfen es wohl nicht als eine leere Vermuthung aussprechen, daß in dieser Maaßregel der Eltern des Gottschalk und in der harten und strengen Durchführung derselben von Rabanus Maurus der Grund all jener herben Schicksale gelegen sei, die in der Folge über diesen Unglücklichen hereingebrochen sind. Zwar wird er von Hincmar als „aufgeblasen, unruhig, neuerungssüchtig, derb und ungestüm geschildert, und als einer, der nur zu glänzen und durch Streitsucht sich einen Namen zu erwerben suche" [1]); allein Hincmar, dem selbst einige dieser nicht sehr rühmlichen Prädikate mit Recht zukommen, die er dem Gottschalk gibt, hat vergessen zu bemerken, daß das Gemüth dieses Mannes von einer tiefen Religiosität durchdrungen war, und daß sein theologisches System, so viele Auswüchse es auch hatte, doch auf dem Grunde eines hohen sittlichen Ernstes ruhete; diese Seite wurde an ihm nicht erkannt, deßwegen konnte er auch sein ganzes Leben hindurch nicht von der Unwahrheit überzeugt werden, die seinem Systeme anhing. Denn die harte, unmenschliche, und in jeder Weise unchristliche Behandlung des Hincmar war nicht im Stande auf eine solche Natur mit Erfolg einzuwirken.

Das Erste, was Gottschalk unternahm, um sich des aufgedrungenen Berufes zu entledigen, war, daß er Klage gegen den

---

1) Homo animo elatus, quietis impatiens, novorum verborum cupidus, insatiabili honoris ambitione incensus, protervus et tumultuosus, ut inani animi ostentatione et falsa quadam novitate sui nominis famam adipisceretur, adeptam latius opinionem propagaret et propagatam ab oblivionis injuria vindicaret, certos articulos omnium falsarum doctrinarum quas tunc in his partibus huc et illuc dispersas esse noverat, elegit et collegit. Hincmarus in epist. ad Nicolaum Papam. Concil. loc. cit. p. 54.

Rabanus bei dem Erzischof Otgar zu Mainz erhob, [2]) der eben eine Synode versammelt hatte. Von dieser Versammlung, die neben Otgar, der präsidirte, aus 28 andern Bischöfen, 4 Chorbischöfen und 6 Aebten bestand, wurde Gottschalk auch freigesprochen. Durch den Beschluß dieser Synode sah aber Rabanus Maurus sich tief gekränkt, und appellirte an Ludwig den Frommen. Zu gleicher Zeit übersandte er dem Kaiser eine selbst verfertigte Schrift über die frühe elterliche Bestimmung des Knaben zum Klosterleben. [3]) Er eifert in dieser Schrift sehr gegen jene, die eine solche Bestimmung nicht billigen wollten, leitet die Gültigkeit einer solchen Oblation aus mehreren Ursachen ab, [4]) und sucht im Allgemeinen drei Dinge zu beweisen: 1) es sei einem Christen erlaubt, sein Kind Gott zu weihen; 2) ein Gelübde, das Gott gemacht sei, könne ohne Verbrechen und Schuld nicht unerfüllt gelassen werden, und 3) das Mönchsleben sei nicht menschlichen sondern göttlichen Ursprungs. Nicht die seien frei, die in Sünde und Laster leben, sondern die, welche in den Dienst Christi treten. Auch der Adel des Geschlechtes gehe nicht verloren, so wenig als die

---

2) Hinc Gothescalcus, cui jam adulto praeceptoris et forte monasticae vitae severitas gravior erat, conquestus est in Moguntino concilio hujus anni apud Otgarium archiepiscopum aliosque patres, quod Rabanus abbas ipsum ad vitae monasticae professionem adegisset, et votum parentum, de se puero factum, ratum habere coegisset. Mabillon ann. tom. II. p. 523.

3) Siehe den Brief des Abtes Hatto über diesen Gegenstand in den Magdeburger Centurien. Centur. IX. c. X. col. 543. 546. 404.

4) Sunt ergo quidam, qui a cunabulis suis sacras litteras didicerunt, et sanctae ecclesiae nutrimento tam diu aliti sunt, quousque satis educati in sublime sacrorum ordinum proveherentur. Sed ingrati tanto munere, contraria orthodoxorum fidei sentiunt. Aiunt enim pompatice pravorum dogmatum impudentes artifices, quod non liceat parentibus filios parvulos ad Dei servitum tradere; nec convenire homini libero ingenuum filium servum facere; humanam legem Deo imponere, voluntates ac dominationem omnem humanis sanctionibus subjicere conantes. Ein Exemplar dieses Buches wurde im Oesterreichischen Kloster Melk aufgefunden. Der Titel ist: De oblatione puerorum.

Freiheit. Man sieht, wie sich Rabanus von der Vorstellung einer objectiven Heiligkeit des Mönchsstandes habe leiten lassen, worüber ihm die viel tiefere Einsicht in das Heiligthum der menschlichen Natur, die von Gott, nicht von Menschen ihre Bestimmung erhält, verloren gegangen ist. Es ist nicht bekannt, welche Verfügung Ludwig der Fromme in Absicht auf den Gottschalk getroffen habe; aber so viel scheint angenommen werden zu dürfen, daß sie ungünstig für ihn ausfiel, denn er mußte in dem Mönchsstande verharren. Ob der Erzbischof Otgar seinen und des Conciliums Beschluß widerrufen habe, ist nicht auszumitteln. In jeder Weise blieb er aber ohne Kraft und widerrief sich somit von selbst.

Einen äussern Sieg trug auf diese Weise Rabanus Maurus davon; aber den Geist des jungen Gottschalk hatte er durch triftige Ueberzeugung und väterliche Behandlung keineswegs besiegt. Dieß ist auch der Anfang einer Feindschaft, die zwischen den beiden Männern nur mit dem Tode erlosch. Mönch mußte Gottschalk nun, wie er sah, sein ganzes Leben hindurch bleiben; aber das konnte er noch bewirken, daß es nicht unter den Augen des Rabanus geschah. Nichts konnte ihn im Kloster zu Fulda zurückhalten, wo ihm der verhaßte Beruf unnatürlich aufgedrungen worden war, und er wandte sich mit seinem Grame nach Frankreich. Im Kloster Orbais, in der Diöcese von Soissons, die dem Erzbisthume von Rheims untergeordnet war, ergab er sich in tiefe Einsamkeit begraben mit ganzer Seele dem Studium der Väter. Insbesondere fühlte er sich durch den tiefsinnigen Augustinus so angezogen, daß er sogar die Mühe auf sich nahm, die schönsten Stellen wörtlich zu memoriren. [1]) In wie weit die Schriften dieses Kirchenvaters geeignet sein konnten, in Gottschalk den Gedanken an eine ewige Prädestination zu erwecken, wird später

---

1) Seine Feinde, die nun einmal nichts Gutes an ihm anerkennen wollen, glauben, er habe nur deßwegen Stellen aus Augustinus memorirt, um als dialectischer Kempe glänzen zu können. Leider ist die Erscheimung in der Kirche nicht selten, an wirklich Verirrten auch noch das Gute zum Bösen zu wenden.

auseinander gesetzt werden. Bei ihm scheint aber, mir wenigstens, sein besonderes Schicksal einen großen Einfluß auf die Ausbildung seiner Lehre gehabt zu haben, und wenn ich dieß mit einigen Worten sofort andeute, so will ich damit den Gottschalk seiner finstern Lehre wegen nicht vertheidigen, ich will aber auch nicht, daß der Unglückliche ferner unbegriffen und ohne alle Entschuldigung in der Geschichte der Kirche fortgeführt werde.

Gottschalk hatte von andern Menschen seinen Beruf erhalten, noch ehe er zum Bewußtsein des geistigen Lebens gekommen war. Er sah sich folglich für die Zeit des Erdenlebens wenigstens als prädestinirt an. Der Kampf, in den er sich einließ, um die ewigen Rechte des durch Gott freien Menschengeistes zu retten, führt nicht zum Siege, wie er hätte erwarten dürfen. Er mußte sich somit in sein Schicksal ergeben, und der einzige Trost, den er finden konnte, war der Gedanke, es möge so wohl der göttliche Wille sein, dem er sich in Demuth, aber schmerzlich, fügte. Wir finden leicht, daß in dieser Tröstung mehr Religiosität als Wahrheit war. Aus dieser Stimmung können wir uns seine Vorliebe zu Augustinus erklären, und besonders zu jenen Schriften, die die absolute Prädestination zu begünstigen scheinen. Der Gedanke an diese mochte ihn besonders oft beschäftiget haben, was aus seinen festen Behauptungen und Vertheidigungen hervorgeht, und da er über seine eigene zeitliche Prädestination aus religiöser Ergebung sich tröstete, so schien ihm die absolute wenigstens nichts zu haben, was gegen das Christenthum wäre; vielmehr schien es ihm die Religion zu erfordern, jene unerschütterlich zu behaupten. Die Grundlage seiner Lehre war somit ein ernstes, strenges, im Leben selbst entstandenes und gestärktes religiöses Gefühl, und man weiß, welch große Macht derartige Gefühle über den Menschen, besonders über solche Naturen auszuüben pflegen. Hat der Irrthum einmal festen Fuß gefaßt, hat das Schicksal ihn herbeigeführt oder wenigstens sehr begünstigt, so wächst der Mensch mit ihm zusammen, und es ist dann nicht mehr zu gebieten: bis hieher und nicht weiter. Dieß ist besonders dann der Fall, wenn nicht gleich Anfangs Maaßregeln ergriffen werden, die das Uebel an der

Wurzel heben, und vom christlichen Geiste geboten und durchdrungen sind. Wann der Mensch dann anfange, von dem wirklichen Irrthume, der entschuldigt, wenn auch nicht vertheidigt werden kann, zur Schuld hinüberzugehen, das weiß er oft selbst nicht, und noch öfter tritt der Egoismus schon frühzeitig hervor, der das Auge für die Wahrheit trübt. Aber die erste Schuld bleibt immer jenen, die solchen Geistern in dem, was sie durch ihre Gaben berechtiget, wollen und erstreben, hemmend entgegentreten, und in den klaren Strom des göttlichen Lebens trübenden Sand werfen.

So erkläre ich mir die ganze persönliche Erscheinung des Mönchs Gottschalk. Von Natur aus hatte er zudem nebenbei Gaben erhalten, die es möglich machten, so standhaft sich zu benehmen, wie wir dieß in seiner Geschichte wirklich sehen. Ein kräftiges geistiges Leben war ihm eigen, wenn es sich auch nicht in der rechten Bahn bewegte; frommer Ernst, reines sittliches Gefühl, lebendige Liebe zu dem, was er als wahr und recht erkannte, gerader, schlichter und offener Sinn, fester Muth, den keine Gefahr beugte, Geistesgegenwart, die nie verlegen war, unüberwindlicher Muth und feste Beharrlichkeit, das war es, was auch seine Feinde an ihm aufrichtig anerkennen müssen. Diese Eigenschaft und dabei noch seine Liebe zur Wissenschaft hatte ihm auch bedeutende Freunde schon früher erworben, wie Walafried Strabo, Ratramnus, den Abt Lupus von Ferrieres und Andere,[1]) mit denen er stets wissenschaftlich verkehrte.

So lange er in Orbais blieb, ward von der Ausbildung seines Systems nichts bekannt. Als er aber später auf einer Rückreise von Rom von dem Grafen Eberhard von Frioul gastfreundlich aufgenommen wurde und bei ihm länger verweilte,[2]) äußerte er entweder in Predigten oder in Privatgesprächen seine

---

1) Ludovici Cellotii S. J. historia Gothelscaci. Paris. 1655. fol. opp. 3. 415—418. Lupi epist. 30. p. 57—63.

2) Mabillon ann. Tom. II. p. 681. Wal. Strab. ibid. p. 232. Annal. Bertin. ibid. Annal. Fuld. 848.

Ansicht über die zweifache Prädestination des Menschen durch Gott. Sei es, daß Noting, der neu gewählte Bischof von Verona, der dazumal auch bei dem Grafen Eberhard sich aufhielt, die neue Lehre weiter aus guten und unverwerflichen Gründen bekannt macht, wofür wir wenigstens keine sichere Belege haben, denn wir sehen ihn nicht bestimmt gegen Gottschalk auftreten; oder daß sie durch den Ruf vor die Ohren des Rabanus kam, der unterdeß Erzbischof von Mainz geworden war;[3]) sogleich schrieb dieser wenigstens an den Grafen Eberhard und an Noting. Dem erstern bemerkte er, wie Gottschalk, ein gewisser Klügling[4]), der nach einem bestimmten Gerücht bei ihm sich aufhalte und lehre: daß die göttliche Prädestination jeden Menschen dergestalt beschränke, daß, obschon jemand selig werden wolle, und durch den rechten Glauben und ein frommes Leben darnach trachten, durch die göttliche Gnade zum ewigen Leben einzugehen; er sich doch vergeblich abmühe, wenn er nicht zum Voraus zum Leben prädestinirt sei. Sofort sucht Raban diese Lehre durch Augustinus zu widerlegen und ermahnt am Ende den Grafen, dem Gottschalk solche Reden zu untersagen.[5])

Gottschalk verließ auf dieses hin das Haus des Grafen Eberhard, sei es, weil dieser es gerne sah, oder weil Gottschalk sich zu verantworten wünschte. Ueber Noricum, Schwaben und andere Theile Teutschlands, die ihm auf dem Wege lagen, begab er sich nach Mainz. Rabanus Maurus veranstaltete eine Synode in seiner Metropole, bei welcher der König Ludwig der Teutsche selbst anwesend war. Dieß begab sich im Herbste des Jahres 848. Gottschalk, der sich dem Concilium stellte, gab Rechenschaft von

---

3) Die Verfasser der Hist. litt. d. l. France, Tom. 5. p. 353 drücken sich über die Verbreitung des Gerüchtes von Gottschalks Lehre missliebig aus: «Des gents ou ignorants ou mal intentionnés en firent du bruit; et ce bruit ne tarda pas d'aller jusqu'à Raban.

4) Sciolus; es heißt auch: Naseweis.

5) Ughelli Italia sacra. Tom. 3. c. 696. sqq. Nach Ughellus schrieb Rabanus Maurus dasselbe auch an Noting. Sirmond gab beide Briefe heraus.

seiner Lehre, reichte aber auch bei der Versammlung eine Schrift ein, in der er den Rabanus anklagte: 1) in seinem Briefe an Noting gegen den wahren Glauben die Prädestination der Bösen verworfen, 2) den Willen Gottes und das Verdienst des Blutes Christi auf alle Menschen ohne Ausnahme ausgedehnt und 3) von dem freien Willen des gefallenen Menschen wie Cassian und Gennadius von Marseille gesprochen zu haben. [1]) Da Gottschalk bei seinen Ueberzeugungen standhaft verharrte, hielt es die Versammlung für gut, ihn zu Hincmar von Rheims, seinen Metropoliten zu schicken, doch wurde zuvor über seine Lehre die Verdammung ausgesprochen, und er mußte dem Könige Ludwig eidlich versprechen, niemehr in sein Reich zurückzukehren. Von den Verhandlungen der Mainzer Synode ist schriftlich nichts auf uns gekommen, nicht einmal der Synodalbrief. Denn was Rabanus Maurus an Hincmar schrieb, geschah nicht im Namen des Conciliums, sondern in seinem eigenen, und ist daher als etwas Privates anzusehen. [2]) Da er gegen Gottschalk feindliche Gesinnungen hegte, so ist nicht mit Sicherheit zu ermessen, in wie weit Gottschalk schon damals die zweifache Prädestination gelehrt, und welche Gründe er dafür vorgebracht habe. Hat er aber in der Mainzer Synode sich so ausgesprochen, wie Rabanus Maurus berichtet, so war Rabanus allerdings berechtigt, die Lehre desselben als eine irrige zu bezeichnen, nur konnte er nicht zugleich berechtigt sein, seinen sonstigen Groll über den Unglücklichen und Irrenden dadurch auszusprechen, daß er ihn einen Vagabunden und A. m. nannte. Das erste Zusammentreffen des Gottschalk mit einem Concilium war gewiß von vieler Bedeutung für sein ganzes Leben, und es wäre zu wünschen, daß er an der Spitze

---

1) Hincmar de praedestin. p. 25. 118. 149. 150. 211—226. Diese drei Vorwürfe waren die Ursache der noch nachmals berühmt gewordenen drei Fragen.

2) Concil. stud. Labbei et Cossartii. Tom. 8 p. 52. Cf. Annal. Fuldens. ad ann. 848. Trithemius in chronic. Hirsaugiensi. Hincmarus in epist. ad Hincmarum Laudunensem, apud Flodoardum in hist. eccl. Rhemens. lib. 3. c. 13. und in epist. ad Nicol. pap.

derselben den Rabanus nicht getroffen hätte, gegen den er zum Voraus ebenso eingenommen war, wie dieser gegen ihn. Es ist nicht mit Sicherheit anzunehmen, daß er dort zart und väterlich und mit apostolischer Milde behandelt worden sei. [3])

---

3) Notum sit, schreibt Rabanus an Hincmar, dilectioni vestrae, quod quidam gyrovagus monachus, nomine Gothescalc, qui se asserit sacerdotem in nostra parochia ordinatum, de Italia venit ad nos Moguntiam, novas superstitiones, et noxiam doctrinam de praedestinatione Dei introducens, et populos in errorem mittens: dicens quod praedestinatio Dei, sicut in bono, sic ita et in malo: et tales sint in hoc mundo quidam, qui propter praedestinationem Dei, quae eos cogat in mortem ire, non possint ab errore et peccato se corrigere; quasi Deus eos fecisset ab initio incorrigibiles esse, et poenae abnoxios in interitum ire. Hanc ergo opinionem nuper in synodo apud Moguntiam habita ab eo audientes, et incorrigibilem eum reperientes, annuente atque jubente piissimo rege nostro Hludovico, decrevimus eum cum perniciosa sua doctrina damnatum mittere ad vos, quatinus eum recludatis in vestra parochia, unde primum inordinate recessit: et non sinatis eum amplius errorem docere, et seducere populum Christianum: quia jam multos, ut audivi, seductos habet, et minus devotos erga suam salutem, qui dicunt: quid mihi proderit laborare in servitio Dei? quia si praedestinatus sum ad mortem, nunquam illam evadam: si autem male egero, et praedestinatus sum ad vitam, sine ullâ dubitatione ad aeternam requiem vado. Haec ergo paucis vobis sripsimus, intimantes qualem ejus doctrinam reperimus. Vos etiam valebitis de ore ejus quod sentit plenius audire, et quid inde agendum sit, juste decernere etc. Concil. loc. cit. p. 52. 53. Man sieht, wie weit der harte Rabanus davon entfernt war, mit den Verirrten priesterliches Mitleid zu haben. Eine gewisse Uebertreibung, und ich möchte noch hinzufügen, eine gewisse Schadenfreude spricht aus dem ganzen Briefe. Selbst die Verfasser der Litteraturgeschichte von Frankreich können nicht umhin, zu bemerken: Il (Raban) y peint Gothescalc avec des couleurs fort desavantageuses, comme un Moins vagabond, qui vouloit séduire les peuples par une fausse doctrine, en leur enseignant que Dieu prédestine pour le mal comme pour le bien, et qu'il y a des hommes, qui ne peuvent se corriger, comme si Dieu les avoit faits dès le commencement incorrigibles. Expressions outrées, et nullement conformes à l'ecrit, que Gothescalc présenta à l'Assemblée, et qu' Hincmar rapporte lui-même en substance dans les endroits cités plus haut. Loc. cit. p. 353. 354.

Was Rabanus verdarb, hätte ein Anderer mit mehr bischöflichem Sinne verbessern können. Aber leider war auch Hincmar dazu nicht der rechte Mann.

Hincmar von Rheims war durch Wissenschaft und Bildung vielleicht derjenige, der zuerst einen rühmlichen Platz nach Erigena in jener Zeit einnehmen konnte. Nur war seine gelehrte Bildung von der des Erigena sehr verschieden. Dieser hatte ein speculatives philosophisches Wissen, eine hohe innerliche, geistige Bildung, während die Wissenschaft des Hincmar mehr in einer äußerlichen Gelehrsamkeit bestand. Zwar fehlte ihm die speculative Gabe nicht ganz; auch zeigte er oftmals sehr helle Blicke, die ihn weit über seine Zeit erhoben; aber sein theologisches Wissen war dennoch mehr ein äußerliches, wie er sich auch mehr mit dem kanonischen Rechte als mit dem Lehrbegriffe beschäftigte; selbst die nähere Beziehung dieses zu jenem ist ihm nicht in der Idee aufgegangen. Das frühere Leben am königlichen Hofe, sein beständiger Umgang mit Vornehmen scheint überdieß in ihm übertriebene Vorstellungen von seinen Eigenschaften erzeugt zu haben; dazu kam ein gewisser ihm besonders eigener Hochmuth, mit welchem sich eine ungemeine Heftigkeit des Charakters vereinbarte. War er dann in gewissen Augenblicken und Zeiten diesen Geistern des Stozes und der Leidenschaft unterworfen, so verdüsterte sich sein Blick, sein Urtheil wurde befangen, seine Handlung hart, übereilt und sehr oft ungerecht. Und da er eine ungemeine Kraft und Stärke des Geistes besaß, so schadete die Energie seines Willens der guten Sache nur um so mehr.

Somit besaß Hincmar unglücklicher Weise gerade die entgegengesetzten Eigenschaften zur günstigen Einwirkung auf den gereizten, nicht weniger geisteskräftigen Gottschalk. Er versammelte das Concilium von Quierci, vor dem sich Gottschalk stellen und vertheidigen mußte. [1]) Der Ausgang desselben war, daß er verdammt, der Priesterweihe beraubt, öffentlich gepeitscht und

---

1) In Palatio Carisiaco. Darüber: Hincmar de praedest. c. 2. Annal. Bertin. ibid. Concil. loc. cit. p. 55—58.

sofort in Hautvilliers unter der Aufsicht des Abtes Alduin in ein Gefängniß gesperrt wurde. Diese Haft war, ohne Zweifel durch das Mitleid dieses Abtes, nicht so hart, daß ihm der Gebrauch von Büchern, Federn und Tinte untersagt gewesen wäre, wodurch er einerseits seine Studien fortsetzen und andererseits mit seinen Freunden im Verkehr bleiben konnte. [2]) Aber kaum hatte der unversöhnliche Rabanus von dieser Vergünstigung gehört, als er sich an Hincmar mit der Vorstellung wandte, sie dem Gottschalk für immer zu entziehen.

Die harte Behandlung, bej der man in Gottschalk den Menschen und Bruder vergessen zu wollen schien, erregte in Vielen inniges Mitleid. Der Papst Nicolaus, dessen Gerechtigkeitsliebe nicht größer war als seine Menschenliebe, mißbilligte Hincmars Verfahren gegen Gottschalk sehr; er aber, um sich beim Papste zu entschuldigen, glaubte genug gethan zu haben, wenn er bemerkte, er habe dafür Sorge getragen, daß dem Manne alles Nothwendige gereicht werde, [3]) ohne zu bedenken, daß dem Gefangenen mehr an Geistes- als an Leibesnahrung gelegen sein mußte, jene aber für ihn nur durch Bücher dargereicht werden konnte, die ihm eben entzogen wurden, so wie der geistige Verkehr mit seinen Freunden, der mehr geeignet gewesen wäre, ihn von der Unrichtigkeit seiner Vorstellungen abzubringen als die harten Schläge, die ihm das Concilium, das von Hincmars Einfluß ohne Zweifel geleitet war, zur Schwächung seiner Ueberzeugung geben ließ. [4]) Das Loos Gottschalks blieb von nun an dasselbe. Als gegen das Ende seines Lebens die, welche ihn unter Aufsicht hatten, den Hincmar fragten, wie sie ihm in seinem letzten Todeskampfe beistehen sollten, antwortete er ihnen: nur dann dürfen sie ihn mit den Sterbsacramenten versehen, wenn

---

2) Jac. Sirmond. oper. var. tom 2. p. 1308.

3) Flodoardus in histor. eccl. Rhemensis. ap. Baron. ad ann. 848. Concil. loc. cit. p. 54. 55.

4) Durissimis verberibus te castigari . . . . auctoritate episcopali decernimus. So heißt es in der erlassenen Sententia ecclesiastica. Conc. loc. cit. p. 57.

er anderer Gesinnung werde. Da sich aber Gottschalk zum Widerruf nicht verstand, so ging er in seinem Gefängnisse ohne jenen Trost aus der Welt. [1])

Aber noch während seines Lebens erregte seine Angelegenheit die Theilnahme von Vielen. Der Streit über die Prädestination war ohnehin geeignet, die höchste Aufmerksamkeit auf den Verfolg desselben zu richten. Mehrere Theologen von Bedeutung sowohl wegen ihrer Gelehrsamkeit als wegen ihrer kirchlichen Stellung nahmen thätigen Antheil, weil sie glaubten, Hincmar sei in seinem Auftreten gegen Gottschalk, dessen Ueberzeugung sie gerade nicht theilten, mittelbar auch gegen Augustinus in die Schranken getreten. So Prudentius, Florus Diaconus, Lupus, Amolon und Remigius. [2]) Da Hincmar dieses sah, glaubte er sich selbst angegriffen, Gottschalk aber auf gewisse Weise vertheidigt, und dieß bewog ihn nun auch als Schriftsteller gegen die neue Prädestinationslehre aufzutreten, und forderte hiezu auch Andere auf. [3]) Vergebens wandte er sich indessen an Rabanus Maurus, dessen Hülfe er doch gewiß zuerst in Anspuch zu nehmen berechtigt war.

In dieser Verlegenheit rief er in Vereinigung mit Pardulus von Laon den Erigena um Unterstützung an, dessen gelehrter Ruf schon dazumal sehr groß war. Pardulus versucht sich wohl auch selbst gegen Gottschalk, aber mit wenig Glück. Beide erregten sich Feinde; Erigena den Prudentius von Troies, mit dem er früher in freundschaftlicher Berührung gestanden war, [4]) und

---

1) Ueber die Behandlung der Irrenden sprach Augustinus in einem Briefe an Vincentius cap. 5 eine treffende Ansicht aus, bei der er indeß selbst nicht immer verharrte: Mea primitus sententia non erat, nisi neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos haberemus, quos apertos haereticos noveramus.

2) Biblioth. P. P. tom. XV. p. 84. 85. ed. Lug. Prudent. ad Hincmar. c. 1. 2. in demselben Bande der Väterausgabe.

3) Sirmond oper. var. t. 2. p. 1295. 1296.

4) Blasphemias tuas, Joannes, atque impudentias, quibus in Dei gratuitam gratiam justitiamque inflexibilem procax inveheris,

den Florus; Pardulus den Erzbischof Remigius, während Hincmar selbst theils von Remigius, theils von Ratramnus widerlegt wurde. Gegen Gottschalk trat insbesondere noch, aber mit weniger Erfolg, Amalarius auf.

Auf diese Weise standen die wissenschaftlichen Männer dieser Zeit sich getheilt gegenüber in einer Sache, in der einerseits Keiner wie der Andere sich ausdrückte, in der sie aber der dennoch mehr oder weniger vorwaltenden Uebereinstimmung sich nicht bewußt wurden, weil keiner, wie es bei Gegensätzen oftmals der Fall ist, das Wort finden konnte, welches jenen Begriff bezeichnet, der den Streit mit einmal entscheidet, indem durch ihn die Wahrheit Allen plötzlich zur Klarheit kommt.

Ehe wir unsere Geschichte weiter verfolgen, scheint es nöthig zu sein, mit den genannten Gelehrten, außer dem schon Behandelten, etwas näher bekannt zu werden.

Florus, der Diaconus deßwegen genannt, weil er die längste Zeit seines Lebens Diacon blieb und die Priesterweihe erst kurz vor seinem Tode sich geben ließ, war gegen das Ende des achten Jahrhunderts geboren.[5]) An der Domschule zu Lyon erhielt er seine wissenschaftliche Bildung, wo er unter vier Erzbischöfen lebte, unter Leidrad, Agobard, Amolon und Remigius. Seiner Gelehrsamkeit wegen, die ihm den Namen: Magister erwarb, wurde ihm später die Leitung der Kathedralschule übergeben. Auch sah er sich aus gleichen Gründen und der Frömmigkeit seines Lebens wegen zu wichtigen Verhandlungen mehr als Einmal hinzugezogen. Er verfaßte mehrere Schriften, theils

---

percurso tuae perversitatis libro, quem sub nomine cujusdam Gotteschalci adversus omnes Catholicos effudisti, eo molestius accepi, quo te familiarius amplectebar, peculiarius diligebam etc. Prudentius in seiner Schrift gegen Erigena bei Mauguin Vindic. Praedest. tom. I. p. 197.

5) Le P. de Colonia Jesuita, hist. lit. de la ville de Lyon. Lyon 1730. tom. 2. p. 136. Mabillon Iter ital. p. 68. Analect. tom. 1. pag. 404. 407. tom. 4. p. 630. Spicil. D'Acher. tom. 5. p. 305. Marten e Monument. ampliss. collect. tom. 9. p. 668.

kirchenrechtlichen, theils liturgischen, theils exegetischen, theils historischen Inhalts. Sein Hauptwerk ist indeß die Abhandlung über die Prädestination gegen Johannes Erigena, die er im Namen der Kirche von Lyon schrieb oder die doch wenigstens bald von dieser Kirche als ihre Ueberzeugung enthaltend angesehen wurde, [1]) wodurch der selbstständigen Behandlung des Florus nichts entzogen wird. Er arbeitete mit Prudentius von Troies zu gleicher Zeit an derselben Widerlegung, etwa im Jahr 852. Florus hatte von der Natur viele geistige Gaben erhalten. Sein Verstand war durchdringend, durch vieles Denken geübt; sein Geist hatte eine ungemeine Lebendigkeit, die durch den heiligen Eifer, der ihn beseelte, nur noch mehr erhöht wurde. Was er als gut und recht erkannt hatte, verfolgte er bis zu seinem letzten Ziele hin. Aber es darf nicht ungerügt bleiben, daß sein Gemüth nicht immer die Heiterkeit sich erhielt, die Folge der einfachen, sich selbst ewig klaren Wahrheit ist. Sein Verstand, so gewandt er sonst auch war, hatte doch die Kraft nicht, in dem großen Streite bis zum Kern vorzudringen; dieß mochte er selbst gefühlt haben; deßwegen stützt er sich, was allerdings gut war, stets auf Schrift und Tradition, die er aber nicht einmal, und eben das war der Fehler, durchdrungen hatte, er kehrt sie aber immer gegen Erigena und glaubt dadurch schon berechtigt zu sein, gegen diesen in sehr unziemlichen Ausdrücken loszubrechen. [2]) Ueberhaupt schien ihm Erigena, was keineswegs

---

1) Vgl. Mauguin l. c. tom. 1. p. 576. tom. 2. part. 2. p. 155. Alcimi Aviti Viennensis Episcopi operum fragm. ed. Sirmond. Parisiis 1696 fol. not. p. 149.

2) Schon der Anfang seiner Schrift beginnt mit solchen Persönlichkeiten unedler Art: Venerunt ad nos, id est, ad Ecclesiam Lugdunensem cujusdam (quidam wurde in dieser Zeit stets nur gebraucht, um seine Verachtung auszudrücken) vaniloqui et garruli hominis scripta, qui velut de praescientia et praedestinatione divina, humanis, et ut ipse gloriatur Philosophicis argumentationibus disputans, nulla ratione reddita, nulla scripturarum, sive sanctorum Patrum auctoritate praelata, velut tenenda et sequenda sola sua praesumptione definire ausus est: quae a fidelibus et in doctrina sacra exercitatis lectoribus (eo quod sint vanissima et contra fidem, ac veritatem

der Fall war, die heil. Schrift und die Tradition bei Seite schieben zu wollen. Daher denn auch die stets wiederkehrende Anklagen in dieser Hinsicht.

Prudentius von Troies, ein Spanier von Geburt, erhielt seine erste Erziehung in Frankreich.[3]) Ob er aus einem gräflichen Geschlechte entsprossen sei, wollen wir unentschieden lassen.[4]) Längere Zeit verweilte er am königlichen Hofe, wo er, wie mit ihm Mehrere, schon durch seine Erziehung bekannt geworden war. Er stand zu seiner Zeit im Rufe großer Gelehrsamkeit,[5]) und wurde mit Rücksicht auf diese und seine sonstige Tüchtigkeit zum Bischof von Troies in Champagne erwählt.[6]) In dieser Eigenschaft wurde er zu den Concilien zugezogen; an ihn wandte sich auch Hincmar von Rheims in der Sache des Gottschalk.[7]) Die Antwort des Prudentius ist verloren gegangen, man glaubte aber, wie die Verfasser der Literaturgeschichte von

---

Dei plena mendacii et erroris) Deo opitulante facillime judicantur et respuuntur, immo etiam contemptui et risui habentur. Sed quia a multis (ut audimus) idem homo quasi scholasticus et eruditus admirationi habetur, et talia garriens sive scribens, alios ad haesitationem deducit; alios quasi magnum aliquid dicat, erroris sui sequaces efficit, omnes tamen auditores, et admiratores suos inani verbositate et ventosa loquocitate perniciosissime occupat, ut non divinis scripturis non authoritalibus paternis se humiliter summitant, sed ejus potius fantastica deliramenta sequatur: necessarium omnino duximus, ut studio charitatis et debito nostri loci atque ordinis ejus insolentiae auctore Domino responderemus. Mauguin Vind. praed. tom. I. p. 585. 586. Ueber Florus Leben und Schriften vgl. Hist. lit. de la Fr. tom. V. p. 213—240.

3) Hesperia genitus, Celtas deductus et altus. S. Camusat promptuarium antiquitatum Tricassinae dioecesis. Augustae Trecorum 1610. p. 163. 2.

4) Bertin. annal. ad ann. 861. Mabillon analect. t. 4. p. 324.

5) Mabillon act. t. 2. p. 636. n. 26. Annal. Bert. loc. cit.

6) Mabillon analect. l. c.

7) Flodoard. hist. Rhem. l. 3. c. 21. p. 572. 2. Maug. loc. cit. t. 2. parte 2. p. 9. 10.

Frankreich bemerken, er habe dazu gerathen, den unglücklichen Gefangenen mit mehr Humanität zu behandeln.[1]) Von dieser Zeit an sah sich Prudentius für berufen an, in dem Streite mitzusprechen. Er glaubte in Gottschalk den heiligen Augustinus selbst angegriffen, und dieß ermuthigte ihn nur um so mehr, gegen Erigena, obschon er mit ihm früher in freundlichem Verhältnisse gelebt hatte, öffentlich aufzutreten. Wenn ihm auch eine gewisse Besonnenheit, eine sich selbst klare Ansicht nicht abgesprochen werden kann; so muß doch die Heftigkeit getadelt werden, mit der er gegen Erigena losfuhr, und die ihn antrieb, diesen auf geistige Weise eben so behandeln, wie Hincmar den Gottschalk auf körperliche Art behandelte. Er war für die zweifache Prädestination eingenommen, und um so zu mehr, je deutlicher er sie von Augustinus und andern Vätern vertheidigt sah. Schon vorher aber, ehe er gegen Erigena schrieb, hatte er eine Abhandlung über diesen Punkt ausgearbeitet, und in dieser besonders damit sich abgegeben, daß er hierher gehörige Stellen aus Vätern sammelte und zusammenstellte. Auch in seinem Briefwechsel mit Hincmar hatte er sich darüber ausgesprochen.[2]) Ein gutes Vorurtheil für ihn muß uns zwar schon seine Unterscheidung zwischen göttlicher Vorherverordnung und Vorherbestimmung machen;[3]) in der Art nämlich, daß sie selbst einander nicht gegenüber stehen, sondern so, daß die Prädestination nicht ein Vorherordnen der Sünde, die sonst auf Gott zurückfiele, sondern ein Vorherordnen der Strafe für die Sünde ist. Aber er war nicht im Stande, so wenig als Florus, das Wort zu finden, durch welches das Räthsel gelöst werden konnte. Hincmar war somit durch Prudentius nicht aufgeklärt, und

1) Hist. lit. tom. V. p. 741.

2) Cellotii hist. Gothelcaci p. 420—463. Bibl. P. P. ed. Lugd. tom. XV. p. 598—611. Prudent. ad Hincmarum.

3) In epist. ad Hincm. sagt er cap. 3. p. 599. a: Praedestinavit, inquam, id est praeordinavit, non ut peccarent, sed ut propter peccatum poenis perpetuis interirent; praedestinavit, id est, praeordinavit, non ad culpam, sed ad poenam.

und wandte sich, wie schon oben bemerkt wurde, vergebens an Rabanus Maurus, der hohes Alter und Kränklichkeit als Hindernisse vorschützte, in die so reich von Prudentius aus den Vätern angeführten Stellen einzugehen und darüber zu entscheiden.[4]) Doch veranstaltete er eine Art von Censur derselben.[5]) Er war aber außer Stand, den eigentlichen Streitpunkt aufzufassen; Vorherwissen von Seite Gottes verwechselte er mit Vorherbestimmung, und konnte somit nicht einmal den Prudentius begreifen, von dem er glaubt, er mache Gott zum Urheber der Sünde.

Eine zweite wichtigere, erst von uns erwähnte, Schrift des Prudentius war die gegen Erigena. Das Werk des Letztern über die Prädestination war dem Wenilon, Erzbischof von Sens, zu Gesicht gekommen. Er machte Auszüge aus demselben und schickte sie dem Prudentius, seinem Suffreganen, zur Widerlegung zu. In 19 Sätzen hatte Wenilon die Lehre des Erigena gefaßt; Prudentius aber suchte sich das ganze Werk zu verschaffen, und so erst begann er die Widerlegung, die er seinem Erzbischof widmete.[6]) Seine Methode ist die, daß er zuerst aus Erigena, dem er von Schritt zu Schritt nachgeht, die Stellen, die er für die wichtigsten hält, wörtlich auszieht, um sie sodann durch die heilige Schrift und besonders durch die Väter zu widerlegen, von denen er auf Gregor den Großen, Hieronymus, Fulgentius und Augustinus am meisten zurückkommt. Die Schrift selbst gehört unter die ausgezeichnetsten des Jahrhunderts, wenn wir Erigenas Werke nicht mitzählen. Prudentius hatte sich sogar in der Kritik nicht übel versucht, die dazumal etwas sehr Seltenes war. Am

---

4) Sirmond. oper. t. 2. p. 1295. 1296.

5) Bibl. P. P. loc. cit. p. 598. 1.

6) Diese Nachrichten sind aus der Vorrede des Prudentius zu dieser Schrift. Mauguin loc. cit. tom. I. p. 194—196. Prudentius vergleicht den Erigena bald mit Origenes, bald mit den Kollyrianern, bald mit Pelagius, Cölestius, mit Julianus u. dgl.: Unus idemque spiritus in eis fuerit, nec dispar spiritus per eorum linguas, tot tantasque blasphemiarum nauseas evomuerit.

Ende der Schrift ermahnt er den Erigena mit feurigen Worten, zum Glauben der Kirche wieder zurückzukehren, und der heilige Eifer, mit dem er spricht, der hohe Ernst, der überall durchleuchtet, so wie die Bewegung seines Gemüthes, nach der er Erigena einen Bruder nennt, entschuldiget theilweise sein früheres ungestümes Verfahren. Hincmar von Rheims sucht diese Schrift des Prudentius zu ignoriren und erwähnt blos die kurze Recapitulation derselben, die gleichfalls von Prudentius herrührt; aber er stellt sich, als ob er den Namen des Verfassers nicht wüßte. In die Enge getrieben, suchte er den Prudentius eben so sehr des Irrthums zu zeihen als den Erigena. [1]).

Lupus, Abt von Ferrieres, der gewöhnlich mit dem Vornamen Servatus — Servatus Lupus genannt wird, ohne daß also, wie Einige glauben, zwei verschiedene Personen angenommen werden müssen [2]), stammte aus einem edeln und ansehnlichen Geschlechte der Provence. [3]) Nahe verwandt mit ihm waren Remigius, der berühmte Mönch von S. Germain, Ursmar, Erzbischof von Tours, Marquard, Abt von Brom, und Odaker, Abt von Cormeri. Ob Ribold, Bischof von Auxerre, sein Bruder gewesen sei, ist nicht auszumitteln, wenn es auch von Adalgus gewiß ist. [4]) Schon frühe zeigte er eine große Liebe zu den Wissenschaften, und als er zu Ferrieres in Gatinois in den Mönchsstand getreten war, sorgte der dortige Abt Aldrik auf sehr

---

1) Hincmar. de praedest. c. 31. p. 231. 232. Ueber das Leben und die Schrift des Prudentius vgl. man Hist. litt. d. l. Fr. Tom. V. p. 240—254.

2) Mauguin unterscheidet einen Lupus, Abt von Ferrieres, und einen Servatus Lupus in den Vindiciis praedestinat. Tom. 2, p. 10—12. und läßt deßhalb auch auf dem Titelkupfer, das die im Prädestinationsstreit merkwürdig gewordenen Personen darstellt, beide getrennt von einander erscheinen. Vgl. über diesen Punkt: Mabillon annal. l. 31. n. 51. Sirmond oper. t. 2. p. 1227. 1228. Lup. ep. 20. Possevin. apparat. sacer. tom. 2, p. 367.

3) Mabillon annal. l. 31. n. 48.

4) Lupi epist. 6. 16. 37. 86. 91.

väterliche Weise für seine weitere Ausbildung. [5]) Zum Diacon geweiht ging er nach Fulda, um unter der Leitung des Rabanus Maurus, der als Schüler des Alcuin viel Ansehen hatte, sich in den Wissenschaften noch mehr zu vervollkommnen. Die Nähe von Seligenstadt lud ihn ein, mit dem dortigen Abte, dem berühmten Eginhard, in freundliche Verbindung zu treten [6]), die gleichfalls nicht wenig dazu beitrug, seine Ausbildung zu befördern. Im Jahr 836 kehrte er nach Frankreich zurück, wo seine Gelehrsamkeit die Blicke des Hofes auf sich zog. Insbesondere stand er in Ansehen bei der Königin Judith, die ihn auch Ludwig dem Frommen empfahl. Karl der Kahle machte ihn später aus gleicher Vorliebe zum Abt von Ferrieres [7]), mit Uebereinstimmung und nach Wunsch der dortigen Mönche. Unangenehm und selbst für seinen Ruf gefährlich war diese Erhebung zur Abtswürde deßwegen, weil sie mit Verdrängung des Vorgängers Odo verbunden war, der sich bei Hof durch seine Freundschaft für Lothar verhaßt gemacht hatte. [8]) Indeß genoß er doch stets die Achtung der Bischöfe und des Königs. [9]) Er wurde bald zu Concilien gerufen, bald zu wichtigen Gesandtschaften gebraucht, bald zu streitigen Bischofswahlen, die entschieden werden sollten, hinzugezogen. [10]) Ungeachtet aber der vielen Geschäfte, die ihn gegen seinen Willen vom Kloster entfernt hielten [11]), war er doch als Lehrer für die Bildung seiner zahlreichen Schüler sehr thätig, und machte sich besonders noch dadurch um die Wissenschaft verdient, daß er eine reiche Büchersammlung veranstaltete. [12]) Mit den Königen, Päp-

---

5) Lupi epist. 1.

6) Epist. 1—5.

7) Epist. 40. 45.

8) Ep. 21.

9) Ep. 27. 63.

10) Ep. 42. 50. 59. 84. 98. 103. Mab. annal. l. 33. n. 49. Concil. Tom. 8. p. 87. Mab. l. c. lib. 34. n. 3.

11) Ep. 34. 36. 59. 78. 91. 116. 119.

12) Ep. 34. 36. 116. 119; 16. 62. 69. 193. 104.

sten, Erzbischöfen, Bischöfen und Aebten seiner Zeit stand er in einem Briefwechsel, der zur Kenntniß der damaligen Verhältnisse in Staat und Kirche viel Aufschluß gibt. Sein nahes Verhältniß zu Karl dem Kahlen gab ihm zunächst Veranlassung, in dem Streite über die drei Fragen nach der Prädestination, dem freien Willen und dem Verdienste des Todes Christi mitzusprechen. [1]) Er wurde vom Könige hiezu selbst aufgefordert. Seine erste Beantwortung schien nicht gut aufgenommen worden zu sein, weil man sie nicht für orthodox genug hielt, und dieß gab ihm Veranlassung zu einer zweiten, in der er sich übereinstimmend mit Prudentius erklärte. Eben so erklärte er sich gegen Hincmar für die zweifache Prädestination, durch die die Freiheit des Menschen noch nicht aufgehoben werde. [2]) Aus Augustin suchte er ihm zu beweisen, daß durch das Vorhersehen der Sünde von Gottes Seite die Prädetermination, Prädestination zur Strafe folge, was Hincmar mit Rabanus von sich wies. Was aber aus seiner Feder für uns noch wichtiger ist, sind seine zwei Abhandlungen über die drei Fragen, wovon die erste eigentlich wissenschaftlich, die zweite aber mehr eine Zusammenstellung von Stellen aus den Vätern ist [3]), vorzüglich aus Augustinus, und dann in weniger Anzahl aus Innocenz, Coelestin, Gregor, Hieronymus, Fulgentius und Isidor von Sevilla.

Lupus tritt in diesen Abhandlungen nicht gegen bestimmte Personen auf, und in so fern schrieb er nur beziehungsweise gegen Erigena. Er will keine eigentliche Polemik üben, sondern sich nur über die streitige Sache im Allgemeinen aussprechen, wozu ihm Unruhen in Italien und Gallien Veranlassung gegeben hätten. [4]). Was ihn vor andern Schriftstellern seiner Zeit aus=

---

1) Ep. 128. p. 184—191. ed. Baluz.

2) Ep. 129. p. 191—193.

3) Beide bei Mauguin. Tom. 2. Nur schreibt sie Mauguin zwei verschiedenen Personen zu.

4) Ecclesia in pace, quam ei reliquit Salvator cum ea futurus usque ad consumationem saeculi perseverante: Contigit primum in

zeichnet, ist seine Ruhe und Besonnenheit, sein Streben, nicht die Person, sondern nur die Sache im Auge zu behalten. Aber auch ihm war es nicht gelungen, den Streit zur Entscheidung zu bringen, weil ihm eben so sehr als vielen Andern die tiefere Einsicht in den Streit selbst mangelte.

Ratramnus, Mönch im Kloster Corbie (auch Bertramnus genannt), war nach Erigena vielleicht der gebildetste Mann seiner Zeit. Er hat mit diesem das gleiche Schicksal, nach seinen äussern Lebensverhältnissen der Nachwelt nur wenig bekannt geworden zu sein. Ein scharfer, durchdringender und klarer Verstand zeichnete ihn besonders aus. [5]) Nebst dem, daß er es in den heiligen und in den profanen Wissenschaften zu einer sehr bedeutenden Höhe der Bildung brachte, war er noch gepriesener Dichter. [6]) Es war ohne Zweifel sein Hang nach einsamen Studien, der es ihm nicht erlaubte, kirchliche Ehrenämter zu übernehmen, zu denen in der damaligen Zeit jeder Gelehrte gezogen wurde, wenn er nicht selbst widerstrebte. [7]) Karl der Kahle forderte ihn auf, über die Prädestination und die Eucharistie zu schreiben. Diesen beiden Schriften verdankt er auch seinen spätern bleibenden Ruhm, wenn schon zu diesem auch viel das beitrug, was er gegen die Griechen schrieb,

---

Italia, deinde in Gallia, si non concuti fidem, turbari certe quorundam intentionem: quod de libero arbitrio, et de Praedestinatione Bonorum et Malorum, ac de Sanguinis Domini taxatione vulgo quaedam inandite jactarentur: Harum rerum qui per se non possent, optavi ut per me fierent certiores. Lup. Ser. de trib. quaest. op. Mauguin vind. praed. tom. I. p. 13.

5) Johannis Tritthemii Scriptor. ed. Colon. 1546. c. 274. p. 120; Bertramnus presbyter et monachus, in divinis scripturis valde peritus, et in literis secularium disciplinarum egregie doctus, ingenio subtilis et clarus eloquio etc. Ueber sein kritisches Talent vgl. Mabillon annal. l. 35. n. 100.

6) Cellotii hist. Gothesalci app. 3, p. 415—418.

7) Verschiedene Verwechselungen seiner Person vergleiche bei: Mabillon analect. tom. 4. p. 644. Tritthem. chronic. Hirsaug. t. 1. p. 18. Usserius u. Dav. Blondel hielten ihn nach einer mißverstandenen Stelle bei Flodoard für einen Abt von Orbais.

wozu ihn die Bischöfe aufforderten. [1]) Für uns haben nur die beiden ersten Schriften Bedeutung, und zwar vor der Hand nur die über die Prädestination; die über die Eucharistie wird später besprochen werden.

Auch Ratramnus sprach nicht gegen einen bestimmten Theologen oder Philosophen seiner Zeit, sondern legte im Allgemeinen mit Ruhe und großer Besonnenheit seine Lehre nieder. Da er die Prädestination für ein tiefes Mysterium hielt, glaubte er, müsse man, um sich die Untersuchung zu erleichtern, von der göttlichen Providenz im Allgemeinen ausgehen; und schon dieß muß in uns eine gute und vortheilhafte Meinung von seinem philosophischen Geiste erwecken, denn nur von einer tieferen und umfassenderen Weltanschauung und der richtigen Auffassung der göttlichen Weltordnung kann in der That dieser Punkt befriedigend beleuchtet werden. Da aber die Grundlage dieser so beschaffenen Untersuchung immerhin eine christliche sein muß: so theilt er das Ganze in zwei Theile, wovon der erstere eine Zusammenstellung der hieher gehörigen Stellen aus der heiligen Schrift und aus den Vätern, besonders Augustinus, Prosper Aquitanus (den er für den wirklichen Verfasser der Schrift über die Berufung der Völker hält) [2]), Gregor d. G. und Salvianus aufzeigt; der zweite aber, jedoch auch wieder mit Berufung auf Augustinus, Fulgentius, Isidor von Sevilla und Cassiodor auf dem Boden der Reflexion und Speculation zu beweisen sucht, Gott habe durch sein Vorhersehn (Präscienz) die Bösen zur ewigen Strafe prädestinirt, wodurch aber keineswegs ausgesprochen werde, weder Gott habe zur Sünde prädestinirt, noch die Bösen seien durch Nothwendigkeit gedrungen unterzugehen, sondern es sei ihre böse Begierde, die sie zur Sünde bringe, und diese führe die Strafe von selbst herbei. [3]) Die nun,

---

1) Ratramnus contra Graecos, in tom. II. Spicileg. D'Achery. Parisiis 1657.

2) De vocatione gentium; sie wird auch dem Papste Leo d. G. zugeschrieben.

3) Concupiscentiae malum traxit eos ad culpam, culpa misit ad

die mit ihm nicht übereinstimmen, sucht er dadurch zu widerlegen, daß er ihnen auf feine Weise nachweist, sie gerathen nothwendig mit sich selbst in Widerspruch; und dies ist seine Dialektik. Denn seien die ewigen Strafen prädestinirt, so seien es auch die, welche sie treffen. Dabei kommen noch tiefsinnige Bemerkungen über die Nothwendigkeit der Gnade und die Schwäche des freien Willens vor. Hincmar sah sich in der Schrift des Ratramnus angegriffen, und schrieb eine Gegenabhandlung, von der wir nur noch die Vorrede haben. [4])

Amolon, Erzbischof von Lyon, war Schüler des Agobard und Mitschüler des Florus. [5]) Bei seinen Zeitgenossen stand er in großem Ansehen, weßwegen er auch in den Kampf der Tage mit hineingezogen wurde. Ueber Gottschalk scheinen ihm Anfangs falsche Berichte zugekommen zu sein, und zwar, wie wir annehmen dürfen, im Interesse des Hincmar und durch ihn. [6]) Amolon sprach sich nun allerdings in seinem ersten Schreiben gegen Gottschalk aus; aber er fügte noch der Antwort ein anderes Schreiben bei, in dem er sich über diese Angelegenheit aussprach; und damit war Hincmar deßwegen nicht zufrieden, weil Amolon ähnliche Grundsätze, wie Gottschalk, ihm zu haben schien. Hincmar konnte somit den Erzbischof von Lyon nicht unter seine Anhänger zählen. Er versuchte es bei ihm später noch einmal; aber mit weit geringerem Erfolge. Denn er wiederrief, und, was für Hincmar von den

---

poenam. Und schon vorher: Verum quemadmodum aeterna fuit illorum scelerum scientia: ita et definita in secretis coelestibus poenae scientia; et sicut praescientia veritatis non eos impulit ad nequitiam, ita nec praedestinatio coëgit ad poenam. Bei Mauguin tom. I. p. 94.

4) Flodoard hist. Rhem. l. 3. c. 15. p. 563.

5) Gallia christiana nova etc. a Dionys. Sammarthano. Paris ab anno 1720 usq. ad ann. 1731. tomo IV. p. 59.

6) Mauguin l. c. Synopis p. 13. 14. Vgl. Flodoard. l. 3. c. 21. p. 570. 2. wo erzählt wird, Hincmar habe an Amolon in Betreff des Gottschalk geschrieben. Auch war die Antwort des Amolon an Hincmar gerichtet. Vgl. Agobardi opera. tom. 2. append. 149—171. 179—186.

übelsten Folgen war, die Angelegenheit ging nun auf den Nachfolger des Amolon über, den heiligen Remigius.

Remigius, Erzbischof von Lyon, war ein Franzose von Geburt; über seine frühere Erziehung ist nichts bekannt. [1]) Kaiser Lothar hatte ihn zu seinem Hofkaplan gemacht. [2]) Nach dem Tode des Amolon wurde er Erzbischof von Lyon, welche Stadt dem Gebiete des Lothar angehörte. Hincmar hatte den Brief des Amolon beantwortet, seinem eigenen noch einen von Rabanus beigelegt, und auch den Pardulus von Laon veranlaßt, an ihn zu schreiben. Aber der Brief kam nach Lyon, als Amolon schon gestorben war. Und so war die Beantwortung nun eine Angelegenheit des Remigius. Die Antwort richtete sich nach den drei Briefen, dem des Hincmar, des Pardulus und des Rabanus Maurus. [3]). Ferner schrieb er eine Abhandlung über diesen ihm so wichtigen Punkt [4]), als Anhang, und endlich eine dritte über die Festhaltung der in der heiligen Schrift und in den Vätern niedergelegten göttlichen Wahrheit. [5]) Wenn die, welche gegen Hincmar unmittelbar oder auch nur mittelbar auftraten, den Gottschalk nicht geradezu vertheidigten, so war dieß bei Remigius ganz anders. Was zuerst die äussere Behandlung des Gottschalk durch Hincmar betraf, so tadelt er sie als eine grausame und unerhörte, da man in früheren Jahrhunderten nicht einmal mit Häretikern, die man nur mit Gründen zu besiegen hätte, so verfahren sei. [6]) In der

1) Gallia christ. nova, a Sammarth. tom 4. p. 61.

2) Spicileg. t. 12. p. 111.

3) Daher auch der Titel der Antwort des Remigius: De tribus epistolis. Mauguin loc. cit. tom. II. part. I. p. 67—118.

4) Solutio (auch absolutio) quaestionis: De generali per Adam damnatione omnium, et speciali per Christum ex eadem ereptione electorum. Mauguin ibid. p. 118—165.

5) Libellus de tenenda immobiliter scripturae sanctae veritate, et sanctorum orthodoxorum Patrum auctoritate fideliter sectanda. ibid. p. 178—230.

6) Sed et de ipsis flagellis et caedibus, quibus secundum regulam sancti Benedicti dicitur adjudicatus, quibus et omnino fertur

Streitsache selbst aber trat Remigius theilweise auf die Seite des Gottschalk, der von einem Rechtgläubigen, wie er sich ausdrückte, nicht verworfen werden könne, so weit nämlich wirklich noch die Wahrheit auf seiner Seite sei. Nicht darum handle es sich, ob Gott die Bösen zu ihren Vergehungen prädestinirt habe, oder, was dasselbe sei, böse zu sein, so daß sie nicht anders können als gottlos werden. Die Frage sei vielmehr die, ob Gott, der mit Gewißheit vorausgesehen habe, daß Einige durch eigene Verschuldung gottlos sein und in diesem Zustande bis an ihr Ende verharren werden, diese durch ein gerechtes Urtheil zu ewigen Strafen habe bestimmen können, was dann Eins ist mit der Vorherbestimmung der Strafen für sie; und dieß wollte Remigius bejaht wissen.

Dabei ließ es aber Remigius nicht beruhen. Auch die vier Artikel, die auf der zweiten von Hincmar veranstalteten Synode von Quiercy im Jahre 853 abgefaßt worden waren, griff er an. Nach dem ersten schien ihm Hincmar die Prädestination der Bösen zu ewigen Strafen geläugnet zu haben, mit Rücksicht auf ihre Sünden, wenn er schon zugab, daß Gott ihnen die ewigen Strafen vorher bestimmt habe.

Man sieht übrigens, wie unklar die Ansichten einander gegenüber sich verhielten, und wie man theilweise nicht um Begriffe,

---

atrocissime et absque ulla misericordia pene usque ad mortem dilaceratus, quae moderatio et mensura juxta pietatem Ecclesiasticam et Sacerdotalem, sive Monachalem verecundiam servari debuerit, ipsi potius apud se judicent.

De illis vero sententiis, quas et antea praedicasse et tunc in synodo proposuisse, nec ullatenus mutare voluisse firmatur, ignoscat nobis unusquisque lector, ignoscat etiam Reverendus Epistolae scriptor: Quia sicut jam superius, et ex divina, et ex paterna auctoritate satis ostendimus, videtnr nobis sine dubio, quod illa, quae de divina praedestinatione dixit, juxta regulam Catholicae fidei vera sint, et a veridicis patribus manifestissime confirmata, nec ab ullo penitus nostrum, qui Catholicus haberi vult, respuenda sive damnanda. Et ideo in hac re dolemus non illum miserabilem, sed Ecclesiasticam veritatem esse damnatam. Mauguin. tom. II. p. t. p. 107. 108.

sondern um Worte sich stritt. An Remigius ist besonders ein heiliger Eifer sehr zu loben, und die christliche Milde, mit der er gegen den unglücklichen Gottschalk verfahren wissen wollte, so wie endlich sein freimüthiges und muthiges Benehmen dem gewaltigen Hincmar gegenüber.

Was er in seinen Schriften über diese Lehre niedergelegt hatte, das ließ er auf dem Concilium von Valence und einigen andern, wie zu Langres und Savonieres, bestätigen. [1]) Die betreffenden Canonen des ersten Concils (zu Valence) wurden von Nicolaus I. [2]) als richtig erklärt.

So hatten sich die Zeitgenossen in der Streitsache zwischen Gottschalk und Hincmar getheilt. Obschon aber durch den Papst Nicolaus der heilige Remigius den Sieg davon getragen hatte, so war doch die andere Partei noch nicht beruhigt, und beschuldigte den Prudentius, Gottschalks Lehre, die eine verkehrte sei, zu der seinigen gemacht zu haben. [3])

So begreifen wir auch die Stellung des Erigena in der damaligen Zeit. Er hatte in der That seinen Feinden gegenüber einen harten Standpunkt. Das Beste, was er thun konnte,

---

1) Concil. t. 8. p. 134—139. 690. 691. Um den Frieden zu erhalten, wurden die Canonen des Concils von Quiercy (Chiersy) nicht verächtlich gemacht.

2) Hincmar. op. t. 2. ep. 24. p. 291. 292. Der Brief ist vom J. 869 an den Erzbischof Egilon von Sens. Vgl. über die Bestätigung des Concilienbeschlusses durch Nicolaus I. Annal. Bertin. ad. ann. 859. und Mabillon an. tom. 3. pr. p. 7. 8. lib. 35, n. 98. Nach Hincmar schrieb der Papst: Nicolaus Papa, pontifex Romanus, de Gratia Dei et libero arbitrio, de veritate geminae praedestinationis, et de sanguine Christi, ut pro credentibus omnibus fusus sit, fideliter confirmat et catholice decernit. Eben so die Annales Bertiniani, nur mit Ausnahme des Wortes Papa.

3) Qui (Prudentius) ante aliquot annos Gothescalco praedestinatiano restiterat, post felle commotus contra quosdam episcopos (sc. Hincmarum ejusque asseclas) secum haeretico resistentes, ipsius haeresis defensor acerrimus, indeque non modica inter se diversa et fidei adversa scriptitans, mortuus fuerit. Annal. Bertin.

war, sich nicht zu vertheidigen, die Worte, die er sprach, in die Erde als Saamenkorn für künftige Bildungen ruhig zu legen und das Gute und Vortreffliche derselben ihrem eigenen Werthe zu überlassen, das weniger Gute daran aber der Läuterung anzuvertrauen, die der Geist der Menschheit unter der Leitung und nach der Anordnung des göttlichen Geistes an jedem hohen Producte von selbst vornimmt. Das Wesentliche seiner Lehre über die Prädestination und das Verhältniß derselben zu den gegenüberstehenden Lehrbegriffen und zu dem der Kirche überhaupt wird im System entwickelt werden.

Die Abhandlung des Erigena [4]) beginnt mit einem Briefe an Hincmar und Pardulus, die ihn zu dieser Schrift aufgefordert hatten. [5]) Er drückt seine Freude darüber aus, daß ihm ein so wichtiges Geschäft übertragen worden sei; mit der Freude aber auch seinen Dank für das große Vertrauen. Mit Bescheidenheit spricht er sofort von seinen geringen Kräften; aber er fühlt sich stark zu dem Unternehmen durch den Glauben. Da sie mit der Regierung der Kirche sich vorzugsweise beschäftigen, bleibe ihnen keine Musse zur Contemplation und Speculation; ihm aber ist durch den König Zeit und Ruhe gegeben, der Weisheit in ihren Spuren durch Beschauung nachzugehen. Was die Arbeit Gutes habe, das solle man festhalten, und (wie schon Augustinus gesagt hat, dem er hier nachspricht) der katholischen Kirche zuschreiben; was aber weniger gut sei, solle man ihm als Menschen verzeihen. [6]) Gegen das Ende mahnt er, gewisse Ausdrücke nicht

---

4) Mauguin Vind. tom. I. p. 103—190.

5) Die Aufschrift des Zueignungsbriefes ist: Dominis illustribus et merito christianae fidei tuendae praestantissimis atque divino Episcopalis gratiae dono desursum a patre luminum muneratis Hingmaro et Parthulo. p. 109.

6) In hoc itaque opusculo nostro, quod ad testimonium vestrae orthodoxae professionis vobis jubentibus scribere curavimus, quae vera esse perspexeritis, tenete, et Ecclesiae tribuite, quae falsa respuite, et nobis, qui homines sumus, ignoscite, quae dubia, credite, donec aut respuenda esse, aut vera esse, aut semper credenda esse praecipiat auctoritas. Vgl. August. de vera relig. c. 20.

mißzuverstehen. So, wenn er von einer Gleichheit der göttlichen Präscienz und Prädestination spreche, habe er nichts anders darunter gemeint, als die Einheit der göttlichen Substanz, in der sie verhältnißmäßig Eins sind u. s. f.

Das Ganze ist in neunzehn Kapitel abgetheilt. Schon im ersten gibt er das Princip an, das ihn bei seiner Untersuchung leitet, so weit sie eine philosophische ist, das indeß aber auch bei Gegenständen des Glaubens seine Anwendung findet, wie in der gegenwärtigen, was wir von selbst schließen müssen. Erigena glaubt, daß jede Frage durch vier geistige Operationen gelöst werde, durch Division, Definition, Demonstration und Analysis. Er ist aber weit entfernt, einen Gegenstand, der mitunter nur durch die Aussprüche der Offenbarung klar werden kann, durch seine Dialectik zur Entscheidung zu bringen. Deßwegen führt er seine Beweise auch aus der heil. Schrift und aus den Vätern.[1]) Insbesondere ist es hier der heilige Augustinus, auf den er sich schon deßwegen meistens bezieht, weil Gottschalk selbst vorgegeben hatte, aus diesem geschöpft zu haben. Zu diesem Ende hebt er oft sehr lange Stellen aus, um sie sodann zu entwickeln.[2]) Ueberhaupt fühlte er sich zu diesem tiefsinnigsten der Kirchenväter schon durch seine eigene geistige Verwandtschaft sehr hingezogen.[3]) Da es indeß bekannt ist, wie verschieden sich die Väter über diesen schwierigen, und die Speculation anregenden Punkt geurtheilt haben; so mußte er allerdings auf Stellen kommen, die ihm nicht zusagten. Das waren alle jene, die neben der Vorherbestimmung zum ewigen Leben auch eine Vorherbestimmung zur Verdammung, also eine zweifache Prädestination aussprachen, da Erigena nur Eine allgemeine zur Seligkeit annahm. Von

1) Proinde, ne nostra ista ratiocinatio videatur nulla divinae, seu humanae auctoritatis formula esse suffulta, quid divinae scripturae paginis, quid sancti patris Augustini dictis potest effici, investigare debemus. Cap. XI. p. 152.

2) Pag. 153—164.

3) Pag. 153. n. 4. 184. 185. n. 6.

solchen Vätern nun behauptete er, sie haben sich einer uneigentlichen, übel angewendeten Redeweise bedient. [4])

Was den Gottschalk betrifft, so behandelte ihn Erigena in dieser Abhandlung als einen Häretiker. Wir sind auch überzeugt, daß Gottschalks Lehre von Erigena am schärfsten aufgefaßt worden ist; denn einmal spricht dafür sein überragendes Talent, und dann der Umstand, daß bei den andern gleichzeitigen Schriftstellern so viel sich Widersprechendes vorkommt, in das durch die Abhandlung unsers Theologen allein ein erhellendes Licht gebracht werden kann. Durch ihn wissen wir eigentlich allein, um was es sich handelte, oder wenigstens doch handeln sollte; denn dieß eben war so Vielen unklar, weßwegen sich der Eine nur ganz im Allgemeinen hielt, der Andere aber etwas Specielles heraushob, dem nicht widersprochen worden war. [5])

Den Schluß bildet eine sehr ergreifende Anrede an die Wahrheit. Aber es folgt, was weniger anspricht, nun auch ein Anathem, das er über die ausspricht, die eine zweifache Prädestination, so wie er sie beurtheilen muß, behaupten.

Auf den Concilien von Valenca und Langres wurde dieser

---

4) Quamvis S. S. Auctores modo quodam abusivae locutionis soleant dicere praedestinatos ad mortem, vel interitum vel poenam. p. 130. Er verstand darunter wohl nicht mehr als einen harten Gebrauch der Tropen, eine harte Metapher, mit Beziehung auf Quintil. VIII. 6. Pandect. XXVIIII. 3, 2. XXXXVII. 10, 15.

5) Die Herausgeber der Hist. lit. d. l. France haben tom. 5. p. 419—422 diese Abhandlung des Erigena wohl nur deßwegen so sehr mit ihrem Geifer beschmutzt, weil sie keine Einsicht in sie hatten; denn sie hatten ihn nun schon einmal, ehe sie ihn lasen, zur Verdammung prädestinirt, eine Prädestination, die unserm Erigena in zweifacher Hinsicht unangenehm sein muß. Ich werfe mich keineswegs zum unbedingten Lobredner dieses Mannes auf, erkenne gerne seine Fehler an; aber ich kann nicht umhin, meine höchste Mißbilligung darüber auszudrücken, daß Männer, die miteinander, was sehr zu loben, es auf sich nehmen, die wissenschaftlichen Bestrebungen ihres Landes von der ersten Zeit der Bildung an zu beleuchten, aus Parteisucht mehr Finsterniß als Licht verbreiten, wie dieß bei Erigena ganz besonders der Fall ist, wenn auch Vieles Andere gut und scharfsinnig behandelt worden ist. —

Schrift des Erigena gedacht, auf ihr Gift, wie sich die Canonen ausdrücken, aufmerksam gemacht, ohne daß über Erigena selbst das Verdammungsurtheil ausgesprochen worden wäre.

Indeß fanden sich später Schriftsteller, die sich des Erigena wieder annahmen; und Matthäus von Westmünster geht sogar so weit, den Florus zu beschuldigen, er habe die Abhandlung des' Erigena, um sie sicherer zu censiren, zuvor verfälscht. [1])

Ein weiterer Kampf des Zeitalters, in den Erigena eben so sehr, wie in den über die Prädestination verwickelt wurde, war über die Gegenwart Christi im Sacrament des Altares. Wenn wir uns aber in diesen neuen Streit nicht eben so umständlich einlassen, wie in den erstern, so liegt die Ursache davon darin, daß die nähere Frage für uns deßwegen ihr besonderes Interesse verloren hat, weil Erigenas Schrift über diesen Gegenstand schon sehr frühe verloren gegangen ist, und die kritischen Untersuchungen über dieselbe die Sache nur um so verwickelter gemacht haben. Was Erigena über diesen Punkt gelehrt haben konnte, kann nur aus dem System desselben wahrscheinlich gemacht werden, daher die äußern Untersuchungen für uns von keiner Bedeutung sind, zudem, da die Hülfsmittel dazu nicht mehr in unsern Händen sich befinden.

Paschasius Radbertus, Mönch im französischen Kloster Corbie, und nach der im Jahr 844 erfolgten Absetzung des Wala, Abt dieses Klosters, welche Würde er indeß später selbst wiederum niederlegte, schickte an die Mönche des neu gestifteten teutschen Klosterrs Corvey eine Abhandlung über das Geheimniß des Altarssacraments, um ihnen darin zu zeigen, wie sie die neu bekehrten und noch zu bekehrenden Sachsen in diesem Theile der christlichen Lehre unterrichten sollten. Aber er hatte zu diesem Zwecke gewiß den verkehrten Weg eingeschlagen. Zwar hat die erste Verkündigung einer neuen Lehre immer nur mehr oder weniger, einen apologetischen Charakter; auch sehen wir an Rad-

1) Matth. Westmonast. Flores historiarum. ed. Francof. 1601. p. 172.

bertus schon, obgleich er nicht immer glücklich darin war, das Streben des Zeitalters, den Glauben zum Wissen zu erheben; aber dennoch ist es nicht zu billigen, wenn er in seiner Abhandlung meistens nur damit sich abgab, die Möglichkeit des an sich Wunderbaren in dem genannten Sacramente nachzuweisen und zu erklären, mehr als damit die Bedeutung hervorzuheben, die es für das christliche Bewußtsein und Leben hat. Nur durch das letztere Verfahren wird auch das erstere um so glücklicher von Statten gehen, und so verkehrte Paschasius Radbertus die Sache geradezu. Das ist der Natur der göttlichen Lehre und der Auffassungsweise des Menschen angemessen, daß die Mittelbarkeit des Wissens aus der Unmittelbarkeit im Glauben hervorgeht und sich daraus entwickelt. Nicht umgekehrt entwickelt sich der Glaube aus dem Wissen. Wenn Christus seine Apostel selbst gewarnt hatte, über innere Verhältnisse der Gottheit zu speculiren, so hatte diese Warnung große Bedeutung für sie als die ersten Verkünder seiner Lehre, wenn er auch damit für alle Zukunft das tiefere Nachdenken nicht verbieten wollte, was gegen den Geist seiner eigenen Lehre gewesen wäre. Zuerst muß der Glaube das christliche Leben erzeugen, selbst lebendig werden, mit Demuth, Ehrfurcht und dem unmittelbaren Gefühle des Göttlichen den Geist durchdringen; erst dann beginnt die Idee, die lebendig schon da ist, sich zu regen und zum klaren Wissen des Heiligen anzutreiben. Das wußte Radbertus nicht; es lag ihm mehr daran, schon jetzt in die Mittelbarkeit des Wissens einzuführen, als den lebendigen Glauben zu erzeugen durch Hinweisung auf den unendlichen und heiligen Gehalt dieses Mysteriums. Seine Abhandlung hat blos die Transsubstantiation zum Gegenstande, und aus dem Verfolge derselben geht hervor, daß er mehr die fleischliche als die geistige Seite hervorgekehrt habe. Wenn auch das, was über Gestalt und Wahrheit (Wesen) gesagt wurde, Anerkennung verdient, so schien er doch schon seiner Zeit zu weit zu gehen, wenn er auch noch behauptete: daß nach der Consecration das Fleisch und Blut Jesu Christi wahrhaft auf unsern Altären gegenwärtig sei und zwar eben das Fleisch, was von der Jungfrau Maria geboren ist, am Kreuze

gelitten hat und auferstanden ist.[1]) Denn das Letztere ist etwas, was Vielen als Neu erschien, obschon bei Ambrosius eine ähnliche Behauptung vorkommt, und man glaubte, das heilige Mahl werde so zu einer gemeinen Speise herabgewürdigt, was Christus selbst verboten habe.[2])

Zuerst war es der Mönch Fredegard in Corvey, der Anstoß an der Lehre des Radbertus nahm; er machte diesen selbst darauf aufmerksam, was seine Behauptung Bedenkliches habe; berief sich auf Augustinus, der die Worte der Einsetzung durch Christus blos figürlich genommen habe, (worüber an einem andern Orte zu sprechen), und setzt bei, es wäre etwas Schaudererregendes und Unheimliches, wenn wir das Fleisch des Heilandes mit Zähnen zerreißen und kauen sollten, wie gemeines Fleisch, und eben so sein Blut trinken müßten. Paschasius blieb indeß bei seiner Lehre stehen, und erst dreißig Jahre später wurde sie Gegenstand eines sehr lebhaften Streites der Theologen. Rabanus Maurus, Ratramnus, Erigena, Haimo, Erzbischof von Halberstadt und ein Ungenannter nahmen Antheil. Aus der Weise, wie Rabanus den Streitpunkt faßte, kann unter Anderem hervorgehen, wie fleischlich dieser sonst so geistige Gegenstand behandelt wurde. Er untersucht nämlich, einestheils was vom Leibe und Blute Christi in das Fleisch und das Blut des Menschen übergehe und der Verwandlung, wie andere gewöhnliche Speisen nach Naturgesetzen unterworfen sei; anderntheils, in was die Wirkung des heil. Geistes gesetzt werden müsse. Um so stärker mußte daher der Gegensatz sein, der in Ratramnus und Erigena hervorgerufen wurde, die das geistige Moment zum vorzüglichsten machten.

Worin aber im Einzelnen die Lehre des Erigena bestanden habe, kann aus schon genannten Gründen nicht mehr ausge-

---

1) Adesse in S. Coena veram carnem Christi, quae nata est de virgine, passa in cruce, resurrexit de sepulchro. Ich muß bitten, meine eigenen Worte hier nicht zu mißdeuten, als ginge meine Ansicht schlechthin gegen Radbertus, von dem ich nur dieß glaube, er habe die geistige Seite zu wenig beachtet; denn mein Glaube ist nur der der Kirche an die lebendige Gegenwart Christi im Sakramente des Altars.

2) Joh. VI. 64. Τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σάρξ οὐκ ὠφελεῖ.

mittelt werden. Unter seinem Namen ist sie nicht auf uns gekommen. Ob sie im eilften Jahrhunderte noch vorhanden war, und ob es wirklich die gewesen sei, auf die sich Berengar berief als auf die des Erigena, ist durch die neuesten Untersuchungen mehr unwahrscheinlich als wahrscheinlich gemacht worden.[3]) Dann findet aber auch die Verdämmung, die über sie auf den Concilien von Vercelli im Jahre 1050 und zu Paris unter König Heinrich I ausgesprochen wurde, auf sie keine Anwendung. Wir werden später noch einmal auf diese Schrift zurückkommen, wenn wir von den verlornen Büchern des Erigena reden werden.

Wann Erigena angefangen habe, sein größtes und wichtigstes Werk zu schreiben, das über die Natur, ist nicht bekannt. Eben so wenig, wann es vollendet worden sei.[4]) Die große Bedeutung, welche dieses Buch für die abendländische Bildung hätte haben können, wurde selbst von solchen der spätern Schriftsteller eingesehen, die mit Erigena sonst keine besonders nahe geistige Verwandtschaft hatten, wie von Wilhelm von Malmesbury. Scharfsinnig bemerkt dieser noch, „daß, wenn diese Schrift nicht fleißig durchstudirt werde, es scheinen könne, als weiche sie in Einigem von der Lehre der katholischen Kirche ab, welcher Ansicht wohl auch Papst Nicolaus I in seiner Citation gewesen sein möge;“[5]) wenn es für uns gleich-

---

3) S. die scharfsinnige Untersuchung des Hr. F. W. Laufs in den v. Ullmann und Umbeit herausgegebenen Theol. Studien und Kritiken. Bd. I. S. 755—780.

4) Joannis Scoti Erigenae de Divisione Naturae libri quinque, diu desiderati. Accedit Appendix ex Umbiguis S. Maximi. Graece et Latine. Oxonii Anno MDCLXXXI. ed. Thom. Gall.

5) Composuit etiam (Joannes Scotus) librum, quem peri physeon Merismu, id est, de naturae divisione titulant, propter perplexitatem quarumdam quaestionum solvendam bene utilem, si tamen ignoscatur ei in quibusdam, quibus a Latinorum tramite deviavit, dum in Graecos acriter oculos intendit. Quare et Haereticus putatus est, scripsitque contra eum quidam Florus; sunt enim revera in libro peri physeon perplurima, quae nisi diligenter discutiantur, a fide Catholicorum abhorrentia videantur. Hujus opinionis particeps fuisse cognoscitur Nicolaus Papa etc. In lib. V. ed. Pontif. Angl.

wohl nicht so entschieden ist, ob Nicolaus diese Schrift im Auge gehabt habe, und nicht vielmehr die über die Prädestination, welche ihm mächtige Feinde, wie Prudentius und Florus, erweckt hatte.

Die ganze Schrift ist in fünf Bücher getheilt. Diese Abtheilung ist aus dem Systeme, das hier aufgestellt ist, selbst entwachsen. Die Natur zerfällt nach ihrer Differenziirung in vier Theile; die Natur nämlich

a) schafft und wird nicht geschaffen;
b) schafft und wird geschaffen;
c) wird geschaffen und schafft nicht;
d) wird nicht geschaffen und schafft nicht.

Die erste Differenz kann nur von Gott ausgesagt werden, der die einzige und letzte Ursache von Allem ist; die zweite besteht in den ersten Ursachen der Dinge, welche die idealen Principien des Geschaffenen sind; die dritte ist das Geschaffene selbst oder die Wirkungen der idealen Principien; die vierte wiederum nur Gott, aus dem Alles seinen Ursprung nimmt. Mit Rücksicht auf diese Eintheilung der Natur handelt er im ersten Buche von Gott, von der Art und Weise, wie der Mensch zu seiner Erkenntniß gelange, und wie alle Gotteserkenntniß in dem endlichen Wesen nothwendig beschaffen sei; im zweiten von den idealen Principien der Welt und vom Sohne Gottes, sofern nämlich der Vater im Logos alle Gründe der Dinge zum Voraus gebildet hat, und den Menschen so geschaffen, daß alle Geschöpfe in ihm gefunden werden können. Auch wird in diesem Buche als Fortsetzung noch die Trinitätslehre vorgetragen. Im dritten handelt er von der Welt der Wirklichkeit. Im vierten aber kommt die Anthropologie des Erigena vor. Wie indeß Alles von Gott ausgegangen ist, so kehrt in ihn ewig Alles wieder zurück. Und diese Rückkehr der Dinge in Gott ist Gegenstand des fünften Buches.

Das Ganze ist der Form nach ein Dialog zwischen einem Lehrer und seinem Schüler.

Diese eben so gelehrte als geistreiche Schrift ist im Abendlande als das erste philosophische und theologische System anzusehen. Und wenn es auch die allgemeine Anerkennung nicht fand,

auf die es troß seiner Fehler doch gerechte Ansprüche hätte machen können, so waren die Ideen, die darin ausgesprochen liegen, es doch, aus welchen das ganze Mittelalter die seinigen genommen hat; und zwar ist die sogenannte Scholastik eben so darauf gebaut, wie die Mystik, so daß wir Erigena als die Eine kräftige Wurzel ansehen können, aus welcher beide große Richtungen des Mittelalters herausgewachsen sind.

Noch eine andere Arbeit des Erigena hat sich bis auf uns erhalten, und zwar die Uebersetzung der Scholien des Maximus zu Gregor von Nazianz.

Als im dreizehnten Jahrhundert die Albigenser auf die Schrift über die Natur einiges Gewicht zu legen schienen, obwohl sie von ihnen nicht begriffen wurde, ließ Papst Honorius III. sie allenthalben aufsuchen und verbrennen. [1])

Die unerfreulichen Verhältnisse, in die Erigena mit einigen hohen Geistlichen in Frankreich kam, so wie die Citation des Papstes werden von spätern Schriftstellern als Veranlassung angegeben, warum Erigena den französischen Boden verließ und der Einladung des Königs Alfred folgte. [2]) Wir haben aber schon gesehen, mit welchen Schwierigkeiten diese Annahme verbunden ist, wie aber doch keineswegs durch die französischen Kritiker die Sache so ganz ungewiß geworden ist, wie es in der Absicht derselben lag, sie hinzustellen. Für uns selbst, die wir einzig nur um die Producte seines reichen Geistes uns kümmern, könnten die Umstände seines Lebens von geringerer Bedeutung sein. Sie erhalten aber dennoch Wichtigkeit durch die Größe des Mannes, die ihm in der Geschichte der Wissenschaft zu Theil wird. Ist

---

1) Vgl. ein Manuscript davon in der Bibliothek des Berges S. Michel (Du Mont S. Michel), wo gleich Anfangs diese Bemerkung gemacht wird. Umständlicher: Alberich de Trois — Fontaines chron. p. 514. 515. ed. Hanoverae 1698. Vgl. Fabricii Bibliothec. m. et inf. Lat. lib. IX. p. 402.

2) Propter hanc ergo infamiam credo taeduit eum Franciae, venitque ad Regem Aelfredum, cujus munificentia illectus etc. Willielm. Malmesb. lib. V. de Pontif. Angl.

es uns aber nicht ganz gelungen, die Dunkelheiten über sein Leben aufzuhellen, was nur dem möglich ist, der die Archive und Bibliotheken von Frankreich und England durchsuchen und benutzen kann, ein Glück, dessen ich mich nicht erfreuen darf, so werden Gelehrte, welche mit den obwaltenden Schwierigkeiten so gut als ich bekannt sind, an mich keine Forderung stellen, der ich unmöglich entsprechen kann. Meine Sorge soll es aber sein, um so mehr und um so tiefer in sein System selbst einzugehen, um den Anforderungen, die diessfalls an mich gemacht werden können, um so eher zu genügen.

Was die äussern, körperlichen Verhältnisse des Erigena betrifft, so wird er uns geschildert als ein Mann von kleiner Gestalt. [1]) Aber den kleinen Leib belebte ein sehr großer Geist. Die spätern Schriftsteller wetteifern darin, die Schärfe und Klarheit desselben zu erheben und seine großartige Bildung mit den vortheilhaftesten Farben zu schildern. [2]) So groß die Bildung und die Schärfe seines Geistes war, so groß war auch seine Beredtsamkeit [3]), so daß man ihn den Chrysostomus nannte. [4]) Von seiner Kenntniß der griechischen Sprache war schon früher die Rede. Ob und wie weit er der hebräischen mächtig gewesen sei, ist nicht bestimmt zu ermitteln. [5])

---

1) Ipse perexilis corporis. Wil. Malmesbur. l. c.

2) Vir perspicacis ingenii — Wil. Malmes. l. c. Rogerus Wendover in chronic. ad an. 883. Multae scientiae vir — Nicol. I. in ep. ad Carol. Calv. supra laud. Von Karl d. Kahlen sagt Wilh. von Malmesb., er sei durch das Wunder der Wissenschaft des Erigena — miraculo scientiae ipsius so dahingerissen gewesen, daß er es nicht gewagt habe, durch Verstöße gegen die Etikette sich gegen Erigena aufbringen zu lassen. loc. cit. ferner: Joannes, dictus Erigena, monachus, in divinis scripturis doctus, et in disciplina secularium literarum eruditissimus, Gracco et Latino ad plenum instructus eloquio, ingenio subtilis, sermone compositus etc. Joann. Tritthemii de Scriptorib. eccles. I. p. 119. 120. ed. Coloniae 1546.

3) Multae facundiae. Wil. Malm. loc. cit. auch mellitae facundiae.

4) Fabricius l. c. p. 309.

5) Dr. Hjort sagt in seiner Schrift über den Ursprung und den

Die Quellen, aus denen Erigena schöpfte, waren theils griechische Philosophen, theils die heilige Schrift und die Väter.

Beruf einer christlichen Philosophie S. 44 und 45. Folgendes: «Dahingegen darf es, zur großen Ehre des Erigena, nicht als ein übertriebenes Lob angesehen werden, daß er die hebräische Sprache verstanden hat, wodurch auch die Sage von seiner Kenntniß der arabischen und anderer orientalischen Sprachen eine größere Wahrscheinlichkeit gewinnt. Denn er corrigirt z. E. nach dem hebräischen Texte die Uebersetzung der Vulgata von dem Verse der Genesis: terra autem erat invisibilis et incomposita, zum wahren: terra erat inanis et vacua. Auch scheint hierin eine neue Bestätigung seiner Reise nach dem Orient zu liegen». Ich kann aber mit H. Dr. Hjort über diesen Gegenstand in mehr als blos Einer Hinsicht nicht übereinstimmen. Die Stelle, auf die er sich bezieht, de divisione Naturae lib. II. c. 20. lautet: Terra autem erat invisibilis et incomposita; sic enim transtulerunt LXX interpretes; seu secundum Hebraicam veritatem: Terra autem erat inanis et vacua. Wir sehen, daß Erigena nicht sich selbst als den nennt, der zuerst so übersetzt, sondern daß er überhaupt nur hinweist auf die Uebersetzung, die an das Hebräische sich anpasse und ihm gemäß sei. Eben so wenig nennt er sich in der Nummer 16 so, wo er zuerst darüber eine Betrachtung anstellt: p. 67. Caetera considera similiter, et quod sequitur varii tradunt. Terra autem erat inanis et vacua: vel juxta LXX. invisibilis et incomposita, et tenebrae erant super faciem abyssi. Alii namque terrae inanis et vacuae seu invisibilis et incompositae nominatione, visibilis creaturae; abyssi vero tenebrosae vocabulo, invisibilis essentiae unitatem figurate intelligi volunt. Daß er sich übrigens nicht als den Uebersetzer dieser Stelle habe nennen können, geht aus Nachstehendem hervor. Der hebräische Text heißt also: וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ die LXX Interpreten übersetzen: ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος: die Erde war unsichtbar und noch ungebildet (s. v. a. roh). Diese falsche Uebersetzung ging in die lateinische Uebersetzung, die Versio antiqua oder Itala über. Vgl. Bibliorum sacrorum Latin. Version. seu vetus italica, et caeterae quaecumque in Codicibus Mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt: quae cum Vulgata latina et cum textu graeco comparantur. opera et studia Petri Sabatier. Tom. I. pag. 7, ed. Remis 1743. fol. Es heißt hier: Terra autem erat invisibilis et incomposita. Unter den verschiedenen lateinischen Versuchen erhielt diese Itala bald den Vorzug, obwohl sie als die Tochter der Alexandrinischen Uebersetzung mit vielen Mängeln behaftet war.

Das Studium der griechischen Philosophie, die durch ihn eigentlich in das Abendland eingeführt worden ist, wurde von ihm nicht

---

Augustinus zog sie nicht nur den übrigen vor: de doctrina christiana II. 11. 15. sondern bediente sich selbst derselben; auch den gegenwärtigen Vers Genes. 1, 2. übersetzt er mit terra erat invis. et incomp. in lib. de Genesi ad literam tom. 3. p. 189. 190. ed. Paris. 1586. ferner in libro XII. Confessionum p. 89. tom. 1. Schon lange vorher hatte Tertullian eben so übersetzt, und ohne Zweifel der Itala sich bedient, die sehr alt ist. Tertullian. de baptismo. p. 256. ed. Rigaltii. advers. Hermogen. p. 277: invisibilis autem et rudis; ebenso 278. 279. 280. 281. Selbst Hieronymus, ehe er die Verbesserung der Uebersetzung vornahm, nahm zu der Itala seine Zuflucht, übersetzte invis. et incomp. mit der Bemerkung: Ceteri (ohne Zweifel die Verbesserer der Alexandr. Version) transtulerunt: terra autem erat inane et nihil (nihili). in Isaiam. Die Versio antiqua wurde nach Frankreich und England verbreitet, ehe die durch Hieronymus verbesserte Uebersetzung das größere Ansehen erhielt. Beda bediente sich ihrer und diejenigen, die zunächst aus seiner Schule hervorgingen. Selbst Alcuin übersetzt diese Stelle noch nach der Itala, mit der Erklärung: invisibilis propter obscuritatem; incomposita propter deformitatem. Alc. commentatt. in sacr. scriptur. opuscul. I. Interrogation. et respons. in lib. Geneseos. inter opera ed. Froben. tom. I. Volum. II. p. 307. So reicht also die Itala bis Alcuin hinauf, obwohl dieser selbst nach Hieronymus der zweite Verbesserer ist. Die Uebersetzung der LXX wurde schon vordem von Aquila, Theodotion und Symmachus verbessert. Aquila veränderte den betreffenden Vers in: ἡ δὲ γῆ ἦν κένωμα καὶ οὐδὲν κ. τ. λ. woraus das spätre inane et nihil entstanden ist (vgl. Hieronymus). Theodotion hat: ἡ δὲ γῆ ἦν κενὸν καὶ οὐδὲν; Symmachus aber: ἡ δὲ γῆ ἦν ἀργὸν καὶ ἀδιάκριτον κ. τ. λ. Mit Rücksicht auf diese Veränderungen und in Folge seines eigenen Studiums der hebr. Sprache setzte Hieronymus später bei Gelegenheit seiner großen Uebersetzung: inanis et vacua. Hieronymi opera, cura et studio Vallarsii et Maffei. Venet. 1770. Tom. 9. part. 1. pag. 21. Er hatte hiebei die antiqua zu Grunde gelegt, und in so fern kann diese Uebersetzung eine Emendation genannt werden. So viel auch Hieronymus sich dadurch Verdienst erworben hatte, und so schonend er in Beziehung auf die versio antiqua verfahren war, so fand doch seine Arbeit lange keinen Eingang. Noch im fünften Jahrhundert bediente sich Leo der Große der alten Uebersetzung. Erst Gregor der Große fing an, von der Uebersetzung des H. Gebrauch zu machen. Da er sie dem Bischof Leander von Sevilla empfohlen hatte, wurde sie auch in Spanien bekannt, geschätzt und sofort gebraucht.

etwa nur auf eine oberflächliche Weise betrieben. Das, was die Zeit und die Umgebung ihm von Hilfsmitteln nicht gewähren konnte, um in das Wesen der griechischen Philosophie leichter einzudringen, das ersetzte sein umfassender, ideenreicher und scharfsinniger Geist. Es war für ihn genug, die Griechen in ihrer Sprache lesen zu können. Seine geistige Eigenthümlichkeit mußte ihn an Plato eben so sehr als an Aristoteles fesseln, und dadurch eben unterscheidet er sich noch vortheilhaft von vielen spätern Scholastikern, daß er allseitig war. An Plato zog ihn das Hohe, Erhabene, Ideenreiche, und die glückliche Uebereinstimmung mit manchen christlichen Begriffen an; ihn nennt er den größten unter jenen, die über die Welt philosophiren. [1]) Aber er wurde nicht weniger durch die Schärfe des Aristoteles angezogen, der so viel Kunst in der Feststellung der Begriffe bewiesen hatte. [2]) Welch großes Ansehen bei ihm die heilige Schrift hatte, werden wir später sehen, wenn wir seine Lehre über dieselbe vortragen. Auch auf die Väter hielt er sehr viel. Insbesondere auf die Schriften des platonisirenden Dionysius Areopagita, den er den großen und göttlichen Offenbarer nennt. [3]) Auch von Gregor von Nazianz und seinem Commentator Maximus, ferner von Gregor von Nyssa und Augustinus spricht er mit sehr großer Ehrerbietung und führt längere Stellen zum Zeugnisse für seine Lehre an. Aber er gibt sich keinem so hin, daß er sein eigenes

---

Mit dieser verbesserten Uebersetzung des H. war nun gewiß auch Erigena bekannt; wenigstens wäre es sonderbar genug, behaupten zu wollen, es sei nicht möglich, und die genannte Uebersetzung: inanis et vacua müsse ihm wegen Unbekanntschaft mit der verbesserten Uebersetzung des H. zugeschrieben werden, die er sich selbst nicht mit bestimmten Worten beilegt. Unsere Ansicht ist also die, Erigena habe bei diesem Verse die von H. verbesserte Uebersetzung vor sich gehabt.

1) Philosophantium de mundo maximum. de Divis. Natur. l. I. c. 33.

2) Den Aristoteles nennt er: acutissimum apud Graecos naturalium rerum discretionis repertorem. Divis. Natur. I, 16.

3) Magnum et divinum manifestatorem. ibid. l. III. c. 8.

Urtheil hintansetzt und sich abhalten ließe, die heilige Schrift selbst verstehen zu suchen. [1])

Wenige Züge mögen hinreichen, den Geist und den Charakter des Erigena zu zeichnen.

Seine ganze Erscheinung ist weder aus seiner Zeit, noch aus seiner Umgebung zu erklären. Die große und reiche Natur kündet sich der Welt, die sie aus dem Vorhergehenden nicht erklären kann, mit Einmal an; sie ist plötzlich da, wie ein Wunder, um in das geistige Leben als ein höherer Genius einzugreifen. Seine Organisation war eine der glücklichen, die eine innere ungestörte und friedenvolle Harmonie der gesammten geistigen Kräfte in sich trägt. Daher sein Drang, auch ausser sich nur Harmonisches zu schauen und wissenschaftlich darzustellen. Man weiß bei solchen Geistern nicht zu bestimmen, ob sich das Universum gleich Anfangs in ihnen als ein harmonisches mehr abspiegelt, oder ob sie ihre harmonische Anschauung auf das Universum mehr übertragen. Die Wissenschaft will eine Universalität der Erkenntniß, und kann sich nur dann als vollendet ansehen, wenn sie das Universum, so weit es möglich ist, begriffen hat. Der menschliche Geist, wie Einer gesagt hat, der selbst Weltgesetze auffand, der menschliche Geist will die Gedanken Gottes nachdenken. [2]) In solchen Denkern

---

1) Non enim nostrum est, de intellectibus sanctorum patrum judicare, sed eos pie ac venerabiliter suscipere: non tamen prohibemur eligere, quod magis videtur divinis eloquiis rationis consideratione convenire. ib. lib. II. c. 16.

2) Der große Keppler im: Prodromus dissertationum cosmographicarum orbium coelestium demonstratus per quinque regularia Corpora geometrica a Joanne Keplero Wirtembergico: Folgende Stelle daraus ist nach Herders Uebersetzung: «Wie man Kostbarkeiten zum Nachtisch genießt, so gewinnen weise Seelen an himmlischen Dingen Geschmack, wenn sie aus ihrer Hütte sich zum Weltreich aufschwingen und dort umherschauen. Wer hienieden die Hinfälligkeit der menschlichen Dinge erkannt hat, der wird von der Erde himmelwärts streben . . . . Gottes Werke wird er über Alles hochachten und in ihrer Betrachtung eine reine Erquickung finden. Großer Künstler der Welt! ich schaue

concentrirt sich Alles zum System, denn das ist eben ihr Beruf, das allverbreitete Wissen mit jenem, das sie aus sich selbst erzeugen, zu Systemen zu erheben und dadurch zu bewahrheiten. Nach dem lebendigen Begriff, der in ihnen ist, wollen sie gestalten, bis sie zur Idee vorgedrungen sind, in der das Ideale mit dem Realen Eins ist, der Gedanke mit der Welt.

Zu einem solchen Unternehmen waren die Geisteskräfte des Erigena in einem gleich hohen Grade vorhanden. Er hatte einen klaren, durchdringenden Verstand, ohne deßwegen zu jenen zu gehören, die sich auf diesem Gebiete in kalter Besonnenheit abschliessen und das Leben in Ideen nicht kennen. Sondern mit seinem Scharfsinn, durch den er sich zum Meister der Dialectik seiner Zeit machte und die künftige schuf, war ein tiefes, inniges und religiöses Gemüth in der engsten Verbindung. So wie aus seinem überragenden Verstande die scharf- und tiefsinnigste Dialectik erwuchs, so bildete sich aus dem innigen und von heiligen Gefühlen ergriffenen Gemüthe die kräftige Mystik desselben. Dazu trat noch die lebendige Phantasie des Erigena, die ihre Bahn nicht so oft überschritt, als ihr vorgeworfen worden ist. Da die Richtung seines Geistes stets als eine höhere, ideale sich erwies, so war sein ganzes Leben mehr auf das Göttliche, in dem Alles lebt und webt, als auf die blos irdischen Dinge und Freuden gerichtet; sein Leben war daher ein mehr innerliches, eine fortgehende heilige Contemplation und Begeisterung. Dazu kam eine große Reinheit der Sitten, eine durchgängige Heiligkeit des Wandels [3],

---

wundernd die Werke deiner Hände, nach fünf künstlichen Formen erbaut, und in der Mitte die Sonne, Ausspenderin Lichtes und Lebens, die nach heiligem Gesetz zügelt die Erden und lenkt in verschiedenem Lauf. Ich sehe die Mühen des Mondes und dort Sterne zerstreut auf unermessener Flur. Vater der Welt, was bewegte dich, ein armes, ein kleines, schwaches Erdgeschöpf so zu erheben, so hoch, daß es im Glanze dasteht, ein weithin herrschender König, fast ein Gott, denn er denkt deine Gedanken dir nach.»

3) Anastas. Bibliothec. in epist. ad Carolum Calvum: Joannem, dico, Scottigenam, virum, quantum comperi, per omnia Sanctum. S. Gale. Testim. p. 4.

das, was den Weisen eigentlich erst zum Weisen macht und seinen ächten und wahren Ruhm begründet. Stolz war er nicht auf sein höheres Wissen; wir entdecken vielmehr überall nur eine sehr liebenswürdige Bescheidenheit. Weit entfernt, die Lehren der heil. Schrift geringe zu achten, sucht er sich auf sie unerschütterlich zu stellen und zu begründen. Aber was er aus der Offenbarung vernimmt, das will er in heiliger Freude und mit kühnem Muthe als Gesetz des Universums aussprechen, zum höchsten Wissen verklären; dazu fühlte er sich von Gott geschaffen und berufen. Und es war ein großer Beruf.

IV.

Von dem Ursprunge der speculativen Theologie und ihrem Fortgange bis auf die Zeiten des Erigena.

Die Thätigkeit des Johannes Erigena war vorzugsweise dahin gerichtet, das positive Christenthum speculativ zu begründen, oder das Christenthum mit der Philosophie zu versöhnen. Aus diesem geschichtlich vorliegenden Bestreben ergibt sich aber für denjenigen, der das System des Erigena würdiget, die Aufgabe, die Tendenz dieses speculativen Theologen mit den Tendenzen früherer Lehrer im Christenthume zu verbinden und das aufgefundene Verhältniß auszusprechen; und zwar ist der Faden der Untersuchung schon bei jenen anzuknüpfen, die nach Christus dem Meister als die ersten Lehrer aufgetreten sind; und unter diesen vorzugsweise bei jenen, die das Christenthum am meisten von einem höhern und tiefern Standpunkte aus darzustellen suchten, d. i. bei Johannes und Paulus.

Es liegt aber sogleich offen vor Augen, daß wir hiemit geschichtlich etwas berühren, was wissenschaftlich schon lange der Gegenstand eines noch nicht geendeten Streites geworden ist, das Verhältniß nämlich zwischen Vernunft und Offenbarung, Wissen und Glauben. Darüber jedoch kann nur von dem genügend gesprochen werden, der in Absicht auf die vorhandene Differenz den wahren und festen Standpunkt schon eingenommen hat. Es wird aber von einem solchen gefordert, daß er seine Ueberzeugung in bestimmten, klaren Sätzen vorlege, und in diesen seinen Standpunkt auch für Andere begründe und bewahrheite. Und somit erginge jetzt an uns die Forderung, der geschichtlichen Abhandlung eine andere rein wissenschaftliche vorhergehen zu lassen, in der wir unsern Standpunkt angeben und

zugleich rechtfertigen. Wir aber kehren die Sache um, und entwickeln unsere gewonnene Ueberzeugung erst dann, wenn wir die geschichtliche Entwicklung der speculativen Theologie selbst von ihrem Ursprung an bis auf die Zeiten des Erigena werden dargestellt haben, und glauben hiedurch eben so sehr dem kirchlichen als dem wissenschaftlichen Interesse zu genügen. Das Resultat aber, das sich für uns aus dieser Untersuchung ergeben wird, soll der Maaßstab sein, an dem wir das speculative Moment am System des Erigena ermessen werden.

Die Aufgabe der Geschichte der speculativen Theologie, so weit hier auf sie eingegangen wird, kann nur gelöst werden, wenn die Darstellung derselben auf einer tiefen und umfassenden Erkenntniß vom Wesen des Christenthums beruht. Die Nothwendigkeit dieser Anforderung geht aus der ganz natürlichen Voraussetzung hervor, daß Nichts in seiner Entfaltung und Entwickelung erkannt werden könne, von dem der Grundgedanke, der Träger des Ganzen, dunkel bleibt. Die Erkenntniß alles Lebens und alles Lebendigen überhaupt ist nur durch die Idee vermittelt, die dem gedachten Leben zu Grunde liegt und sich durch dasselbe offenbaret, wenn es jenes Leben wirklich sein soll, für welches es ausgegeben wird. Das Wesen des Christenthums, das wir in seiner Entwicklung für die Wissenschaft begreifen wollen, muß demnach zuerst in seinem Ursprunge, und zwar nach der ihm zu Grund liegenden Idee erkannt worden sein. Diese Idee nun aber ist ausgesprochen in der Weise, in welcher das Christenthum sich selbst der Welt ankündigte. Christus kündigte sich aber der Welt an als Erlöser, und zwar als Erlöser von Sünde und Tod; zugleich aber auch, und das fällt mit dem ersten Begriff zusammen, als Hersteller des neuen göttlichen Lebens. Die Idee des Christenthums ist daher die Idee der ewigen Erlösung durch den Gottmenschen, welche Erlösung in ihren nähern Momenten sich uns darbietet als gänzliche Wiederherstellung des Lebens aus dem Abfall von Gott und Verklärung desselben in das ursprüngliche, wahre und göttliche. Diese ewige Idee ist eine lebendige und die Wirklichkeit selbst; daher denn auch das Christen-

thum als Leben die Realisirung derselben in ihrer ewigen Gegenwart darstellt. Die Erlösung ist, und dadurch wird sie zunächst eingeleitet, zugleich Erleuchtung des Geschlechts. Als eine neue Erleuchtung, und zwar als die höchste, die dem Geschlechte von jeher geworden war und ihm werden wird, ist sie in Beziehung auf Christus eine Offenbarung, und Er der größte Offenbarer der Gottheit. In dieser Offenbarung ist die Erlösung erst gedeutet, so wie das Christenthum überhaupt in seinem Zusammenhange mit Christus als Wort und That seine einzig wahre Selbstdarstellung ist. Die Offenbarung durch Christus kann der frühern göttlichen Offenbarung nicht widersprechen, sie muß diese vielmehr bestätigen und durch ihre Bestätigung, die ihre Erfüllung ist, erklären und für das Verständniß vervollständigen. Mit der Erlösung steht somit die ganze Offenbarung in der engsten Verbindung. In Christus hat die Gottheit am meisten ihre Hülle abgelegt; seine Lehre bezieht sich auf die Uroffenbarung, und ist eben so Mittelpunkt der spätern Offenbarungen, wie Christus selbst Mittelpunkt aller Zeiten ist.

Das gesammte Werk des Erlösers ist von seiner Person nicht zu trennen, seine Thätigkeit ruhete auf seinem Dasein. Deßhalb ist es eine Hauptseite seiner Lehre, daß sie ihn selbst, seine Person, und in dieser seine Thätigkeit und seinen Beruf kund gibt. Seine Lehre ist demnach eine Selbstdarstellung; in dieser Selbstdarstellung sind aber auch die andern und höchsten Beziehungen und Verhältnisse der Welt und der Gottheit gegeben und erklärt. Wer ihn sieht, sieht den Vater. Niemand kennt den Vater als nur der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will. Da sich die Lehre Christi von der Person Christi nicht trennen läßt, so können wir es uns auch erklären, warum er überall zuerst den Glauben an ihn selbst verlangt. Er konnte nur dem klar werden, oder seine Lehre konnte nur dem verständlich sein, der sie im Glauben an seine Person fest ergriffen hatte, weil eben seine Lehre Eins war mit seinem Leben. Das Eigenthümliche, Ausgezeichnete und Göttliche der Lehre ist das Eigenthümliche, Ausgezeichnete und Göttliche seines Lebens, so wie seines Verhältnisses zum Vater und

zu der Welt. Wir können daher sagen: die Lehre Christi ist die Lehre von Christo, weil in dieser auch sein Leben dargestellt ist. Seine Thätigkeit und sein Werk bleibt unbegriffen ohne die Kraft des lebendigen Wortes, das nur aus ihm selbst kommen darf. Dieß ist der Zusammenhang der Person und der Lehre Christi. Christus nennt sich die Wahrheit und das Licht der Welt; er nennt sich damit aber auch den Lehrer der Wahrheit, und zwar denjenigen, der es auf eminente Weise ist. Er ist Lehrer der Wahrheit, wie sie ewig in Gott ist. Denn wie er gleich ewig mit Gott und Gott selbst ist, so hat er auch ein gleich ewiges Gottesbewußtsein, und von diesem theilt er der Welt mit, er versenkt es in das Bewußtsein des Menschen. Er offenbart somit eine Wahrheit, die die Wahrheit an sich ist oder die absolute Wahrheit. Als Gott und Offenbarer der Gottheit zugleich richtet er die Sprache Gottes selbst an die Menschen. Es gibt daher keine Wahrheit, die der christlichen gleich käme an Umfang, an Tiefe und Inhalt; in ihr sind die Geheimnisse des Reiches Gottes aufgeschlossen. [1])

Für uns, die wir hier blos die Lehre des Christenthums verfolgen, ist das Hauptmoment nach dem Vorhergegangenen dieß: Christus ist die göttliche, ewige, persönliche Wahrheit. Wer ihn sieht, sieht Gott; wer ihm glaubt, glaubt Gott, der absoluten Wahrheit; wer mit ihm zur Gemeinschaft

---

1) Daraus geht hervor, wie viel in der Geschichte Jesu darauf ankomme, seine Person, und diese im Zusammenhange mit seiner Lehre, der absoluten Wahrheit darzustellen. Die letzten Versuche in diesem Gebiete der historischen Theologie lassen mit Tertullian fragen: Quid dimidias mendacio Christum? — totus veritas fuit. De Carne Christi cap. 5. p. 362. ed. Rigalt. Auch finden hier Lavaters Worte noch immer ihre Anwendung: «Den Charakter eines Menschen, wodurch er das ist, was er ist, so ins Allgemeine verwässern, daß ihm nichts als das, was allen Menschen gemein ist, übrig bleibt, heißt doch wohl nicht ihn charakterisiren. Wer das Christenthum charakterisiren will, muß ihm das nicht nehmen, muß das besonders bezeichnen, beleuchten, hervorstellen, was ihm eigenthümlich ist, und wodurch es von jeder andern Religion unterschieden wird.»

des Lebens sich verbindet, hat sich mit Gott verbunden; durch ihn sind wir mit dem Vater Eins geworden. Die göttliche Wahrheit erzeugt überall auch das göttliche Leben, und das Innerste und Tiefste des Lebens ist eben die göttliche Wahrheit desselben. So wurde durch Christus das menschliche Bewußtsein und das menschliche Leben zugleich und miteinander zum Göttlichen erhoben; die Erlösung nimmt aber ihren Anfang im neuen Bewußtsein des Glaubens. Dieses Bewußtsein ist neu, weil es in der damaligen Zeit durch Christus dem Geschlechte mitgetheilt wurde. An sich ist es das ewige Bewußtsein, das eben deßhalb, weil es ewig ist, kein Alter und keine Zeit hat. Als über der Zeit liegend hat es ein inneres und nothwendiges Verhältniß zu aller Zeit, und deßwegen haben die höchsten und geistigsten Erscheinungen in den nichtchristlichen Religionen eine Verwandtschaft mit der absoluten Religion des Christenthums, und diese Verwandtschaft ist ihre eigene innere Wahrheit, und gerade so weit, als die Verwandtschaft geht. Das Christenthum kann daher auch die Grundlage und die Wahrheit aller Geschichte genannt werden, so weit nämlich in dieser die Grundlage des Lebens die Religion ist, was sie auch wirklich ist. Daraus nun aber, daß im Christenthum die vorausgegangenen Religionen, die jüdische und heidnische, zu ihrer Wahrheit und Verklärung gekommen sind, folgt noch nicht, daß Christus der Reformator oder Restaurator der alten Religionen war; er stiftete eine neue, und diese hat nur als Urconstruction aller Religion, als Religion im absoluten Sinne, Verwandtschaft mit jenen frühern, und dieß nur unter den Bedingungen, die wir genannt haben. Die christliche Religion ist daher das Licht der Religionen; eben darum aber auch ihr Gericht; und da Christus diese Religion uns brachte, ist er der Religionsstifter auf eminente Weise und im absoluten Sinne. Sein Werk trägt den Charakter der Ewigkeit, und ist für alle Ewigkeit. Deßwegen haben wir auf keinen Andern zu hoffen, der ihm entweder gleich oder mehr sein könnte. Er der Erste ist auch der Letzte, und Alles ist in ihm Ja und Amen. Auf der Ewigkeit seiner Offenbarung und Lehre beruht ihre Allgemeinheit; sie ist für die Welt eben so sehr, als diese von

Anfang durch ihn geworden ist. Dieses Moment ist das, welches wir als das universelle zu bezeichnen pflegen. Der Gottmensch ist nicht für ein Volk, sondern für die Menschheit. Auf der Ewigkeit und der Universalität der Lehre beruht endlich ihre stete Gegenwart; sie ist überall, und überall ist sie das Wahre, Wirksame, Belebende und Heilende; der Geist, der aus Gott ist.

Das Christenthum war in seinem Ursprunge kein fertiger Begriff, kein wissenschaftlich schon durchgebildetes und nach allen Seiten in sich abgeschlossenes System religiöser Wahrheiten. Der göttliche Geist zeugte durch seine hohe Kraft zuerst ein entsprechendes göttliches Leben. Dieses Leben wurde in der Folge Gegenstand der Reflexion und Abstraction, als von Aussen her durch verschiedene Ankämpfungen der Geist tiefer in sich selbst hineingeführt und gefragt wurde, was er sei? —

Einfachheit in der tiefsten Bedeutung ist der Charakter der Lehre Jesu. So spricht sie uns aus den Evangelien an; so hallen sie die Briefe einiger seiner Jünger nach. Nachgeahmt kann dieser Charakter nicht werden; er ruhet auf dem innersten Dasein selber. Der göttliche Lehrer offenbart uns in ihr nur seine unmittelbare Anschauung, sein volles geistiges Leben, so weit wir dieses ergreifen und begreifen können. Aller weitere Grund, aller Beweis und alles Zeugniß ist für diese Lehre sie selbst und die Person des Lehrers, der eben die Person gewordene Wahrheit ist. Die Reden Jesu an sein Volk und an das Geschlecht der Menschen bilden kein System; aber sie enthalten die Grundlage und die Momente eines großen Systems; in ihnen ist das höchste Princip gegeben, das sich eben dadurch als wirkliches Princip erweist, daß es alle Principien enthält und hergibt. Man kann vom Christenthum auch nicht sagen, daß es von einem gewissen Standpunkt ausgehe und eine bestimmte, besondere Richtung verfolge; denn das ist eben sein Charakter, in Absicht auf die Wahrheit alle Standpunkte und alle Richtungen zu enthalten. Aber von dieser, für die Wissenschaft wichtigen Seite wurde das Christenthum in seinem ersten Anfang nicht betrachtet. Die Ueberzeugung von der Wahrheit

seiner Lehre war eine Ueberzeugung von Angesicht zu Angesicht; sie war unmittelbar im Glauben an die Person Christi gegeben und in der Kraft dieses Glaubens; in so fern und in so weit schloß sie alle andere und jede wissenschaftliche Ueberzeugung aus. Damit ist aber nicht gesagt, daß diese Ueberzeugung eine vernunftlose war. Die ewige Vernunft hatte sich der menschlichen Vernunft geoffenbaret; und diese erkannte alsbald in jener ihre hohe Meisterin, so wie ihre ersehnte Befriedigung. Je unmittelbarer und kräftiger sich die göttliche Wahrheit ankündigte, desto inniger wurde sie vom vernünftigen Geiste des Menschen ergriffen und festgehalten im Glauben. Deßwegen sagt ein Zeuge der göttlichen Wahrheit und mit ihm alle andern: „Was von Anfang war, was wir gehört, was wir mit unsern Augen gesehen, was wir genau beobachtet und mit unsern Händen befühlt haben, in Absicht auf das Wort des Lebens, (ja! erschienen ist das Leben, wir haben es gesehen und sind seine Zeugen, und verkündigen euch das Leben, das ewige, das beim Vater war, und uns erschien); was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch; damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habet, und unsere Gemeinschaft eine Gemeinschaft sei mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesus Christus." So wie eine große Idee den Geist des Menschen mit einmal mächtig ergreift, weil er in ihr die Wahrheit und das Leben erblickt, und mehr fühlt als in verständiger Betrachtung erkennt; so ergriff die Lehre, die Jesus vortrug, die Jünger, mit einer Macht, die sie vorher nicht kannten; diese Macht erzeugte den eben so mächtigen Glauben, und dieser Glaube fand seinen entsprechenden Ausdruck in den Worten: Zu wem sollen wir gehen; du hast Worte des ewigen Lebens? — Der tiefste Grund dieses Glaubens war aber kein anderer, als die göttliche Wahrheit selbst, die sich in Christus der Menschheit mittheilte; der Glaube ist das unmittelbare Sein der Erkenntniß, oder die unmittelbare Wahrheit, die den ganzen Menschen nach allen Seiten berührt; diesen Grund des Glaubens, d. h. die Wahrheit auszumitteln, war der christlichen

Wissenschaft vorbehalten. Nun ist aber die Frage, wann diese Wissenschaft des Christenthums ihren Anfang genommen habe. Diese Ausmittelung ist schwer. Da im Christenthum die absolute Wahrheit persönlich geworden ist, so ergreift der Mensch im Glauben diese Wahrheit; die Wahrheit aber wird eigentlich nie ohne das Wissen derselben festgehalten; nur gibt es hierin sehr verschiedene Grade. Wissenschaftlich vermittelt wurde sie von keinem Apostel; aber wir finden bei einigen derselben Annäherungen an diese Vermittelung. Während Petrus und Jacobus im unmittelbaren Glauben stehen blieben, und in ihm alles Licht und alle Kraft der Wahrheit und des Lebens fanden, suchte Johannes im Christenthume den großen Zusammenhang auf, in den dasselbe mit der ewigen Weltordnung gesetzt ist; Paulus aber strebte die Hauptideen des Christenthums innerhalb seiner selbst zu vermitteln. So unterschieden sie sich von jenen Männern des starken und kindlichen Glaubens. Dadurch ist aber das Eigenthümliche eines jeden noch nicht angegeben, so wie der Unterschied, den wir zwischen ihnen entdecken, nicht dargestellt. Da wir in beiden die ersten Anfänge der christlichen Wissenschaft entdecken, so erkennen wir es als unsere Aufgabe, bei ihnen uns länger zu verweilen.

Der Absicht Christi, der Welt das Gottesbewußtsein mitzutheilen, und die Ideen auszusprechen, die, als Urformen der Wahrheit und der Erkenntniß von nun an in der Weltgeschichte sich bewegen und diese selbst lebendig gestalten sollten, dieser Absicht mußte ein empfängliches Gemüth entgegenkommen, das die mitzutheilende Wahrheit rein und ungetrübt aufzunehmen im Stande war. In dieser Fähigkeit der Aufnahme finden wir bei den Aposteln keine auffallend hervorstechende Verschiedenheit; bei Johannes aber wohl ein großes Maß derselben. Man hat nicht mit Unrecht von dem nähern Umgange dieses Jüngers mit seinem Herrn und Meister, von dem Ruhen desselben an der Seite und am Herzen des Gottmenschen auf einen Grund, eine Ursache im Gemüthe des Apostels geschlossen, und diesen Grund und diese Ursache eben in seiner liebevollen ausnahmslosen Hingabe an Christus gefunden. Daß er der sei, den der Herr lieb hatte,

war seine höchste Freude, und sein ganzes Leben hindurch konnte er die Stunde und den Ort nicht vergessen, wann und wo der göttliche Meister zuerst ihn als den Jünger gerufen. Joh. I, 35 ff. Daß diese Hingabe die reine und treue Aufnahme der Lehre mitunter nicht wenig bedingt habe, ist an sich selbst klar. Deßhalb glauben wir auch in Johannes ganz besonders den Heiland zu vernehmen; das ewige Wort ertönt in seinem Evangelium klar und lauter an die Welt, die tiefsten Saiten unserer Natur werden durch dasselbe berührt und was sonst feindselig sich im Innern gegenüber stand, wird harmonisch umgestimmt zu heiligen lebensvollen Accorden. Mit dieser Aufnahmsfähigkeit stand aber noch in Verbindung ein lichter Geist, und nicht ohne viele Bedeutung wird ihm als Symbol der Adler gegeben, der in die Sonne schaut, wie Johannes in die ewige Wahrheit. Nun ist aber die Frage, wie Johannes die aufgenommene Offenbarung durch freie geistige Thätigkeit wiedergegeben habe, d. h. wie verhielt sich bei ihm der Glaube zum Wissen?

Die Gnosis des Johannes ist die contemplative, und wir können überhaupt sein geistiges Leben Contemplation nennen. Der wesentliche Charakter der Contemplation ist unmittelbare Anschauung des Unendlichen durch die Vernunft, die göttlich erleuchtet ist. Diese Erleuchtung kommt aus dem Glauben, durch den wir das Göttliche fest, wahr und innig ergreifen. Die Anschauung des Göttlichen im Glauben hat als nächste Richtung das Leben, das sich bilden und gestalten soll in göttlicher Kraft und Schönheit. Die Contemplation faßt die Religion als lebend, nicht in der Reflexion und durch diese vermittelt, sondern als lebend in der Macht der Idee, vermittelt durch den Glauben; das Licht strömt frei in das Gemüth, und eben so wieder aus demselben. Der Mensch, der vorher in einer niedern Ordnung der Dinge stand, wird dadurch der höhern Welt näher gebracht, wenn er diese auch nicht in voller Klarheit erkennen kann, weil das reine, ganz ungetrübte Schauen erst dann eintritt, wenn der Glaube aufhört. Der Glaube hat seine innere Wahrheit in Gott; er hat sie aber auch im Innern unseres Geistes; und so gibt der Geist Zeugniß vom Geiste. Das

höchste Ziel des Lebens ist lebendige Vereinigung mit Gott, aus der eine reinere und vollere Gottanschauung und ein tieferes innigeres Gottesbewußtsein hervorgeht. Die Einheit mit Gott, in welche das Christenthum den Geist aufnehmen will, ist die Seele des Lebens und seine Seligkeit. Daraus entspringt jede ideale Kraft, ein mächtiges Leben in göttlichen Ideen und die höchste Begeisterung.

Wir haben die Contemplation in ihrem weitern Hervortreten zum Leben aufgefaßt, und müssen nun zu unserer Aufgabe dadurch zurückkommen, daß wir ihr engere Schranken anweisen. Die Contemplation bewegt sich im Elemente der Wissenschaft nicht weniger, als die Speculation. Der Unterschied ist aber der, daß die Contemplation mit freier Thätigkeit die Wissenschaft aus ihrem Princip erzeugt, während sie sich zu gleicher Zeit den Begriff des Princips nicht klar macht; da hingegen die Speculation das Princip nicht nur hat, sondern es auch als solches begreift. Daher kommt es, daß Paulus, bei dem wir die Speculation finden, zur Dialektik seine Zuflucht nahm, während uns Johannes ohne diese einen eben so in sich gegründeten und unerschütterlichen, im ewigen Worte feststehenden Lehrbegriff hinterließ, wie Paulus, freilich nicht als System, wie wir dieses uns nach dem jetzigen Standpunkte denken. Daraus ist es ferner zu erklären, daß die Johanneische Lehre in einer ewig ungetrübten Heiterkeit dasteht, während die Paulinische an ihrer Stirne den hohen Ernst des nach göttlichem Erkennen strebenden Geistes trägt. In der Zuversicht des Glaubens aber und des daraus hervorgegangenen Erkennens sind beide gleich.

Somit ist es in der Contemplation die göttliche Idee, die wir das Vorwaltende nennen müssen. Sie wirkt mit ihrer eigenen innern Kraft, dringt zum Leben überall hervor und stellt dieses dar in seiner Wahrheit und in der Macht, die es in sich verbirgt. Wie der Geist vom Göttlichen ergriffen ist, so ergreift er dieses wieder. Wie Johannes in der Wahrheit lebte, so stellte er die Wahrheit und das Leben in derselben auf einfache kunstlose Weise dar. Die Einheit in seinem Geiste ist eine kräftige und fruchtbare, die von selbst zu ihrer allseitigen Darstellung

dringt. Der lichte, lebensvolle Punkt, den wir hiebei den Anfang nennen können, entfaltet und erweitert sich zu einer großen Sphäre, in der bei der reichsten Fülle und Mannigfaltigkeit des Erkennens und Lebens der Dinge zugleich eine große und friedevolle Einheit sich findet, in der als in der Totalität alle Momente zu ihrer Wahrheit und damit zu ihrer Versöhnung gekommen sind. Das Erkennen ist in der Contemplation ein innerer lebendiger Act voll Kraft, Fülle und Einheit; aber sein Charakter ist die Unmittelbarkeit, in der jedoch das contemplative Erkennen nicht weniger die Gestalt der Ewigkeit hat, als es bei dem speculativen der Fall ist. Was nun bei Johannes dem Ganzen einen besondern Charakter gibt, ist die Tiefe und das Feuer seines Gemüthes, die Innigkeit und Lebendigkeit seiner Seele; durch diese Eigenthümlichkeiten seines Geistes und Gemüthes hat seine Lehre einer spätern heiligen und erhabenen Mystik ihren ersten Ursprung gegeben, diese letztere in der Bedeutung genommen, in der sie nichts Verwerfliches hat.

Die Gnosis des Johannes sucht in ihrem sich Halten an den Glauben, an die πίστις, und in Verbindung damit, auf methaphysische Weise zu verfahren, und zwar in so fern und deßwegen, weil der göttliche Logos, der in Christo war, nicht nur als das Licht, die Wahrheit, sondern auch als das Leben, und zwar das wahre Leben sich kund gab. Wie der Logos von Ewigkeit bei Gott und Gott selbst war, wie durch ihn alle Dinge geworden sind, wie er zuletzt Menschheit annahm und Gnade und Wahrheit brachte, um durch sie zu Kinder Gottes uns zu machen; so ist auch in der Lehre vom Göttlichen und Menschlichen der Logos der Mittelpunkt, und deßhalb konnte sie nicht anders als metaphysisch ausfallen. Das Göttliche und Menschliche greifen unmittelbar durch- und ineinander und werden Eins; und eben dieses Durcheinandergreifen und Einswerden ist es, was der christlichen Wissenschaft ihren Ausgangspunkt und ihr ewiges Princip zugleich verlieh, sei es nun in der Contemplation, die das Princip hat, aber es nicht bewußt, sondern unbewußt ergreift, oder sei es in der Speculation, in welcher die christliche Dialektik

das Göttliche, in seiner Einheit mit dem Menschlichen, als sein ewiges immanentes Gesetz hat.

Die besondere Momente in dem Lehrbegriff Johannes, die er bald auseinanderhält, bald wieder verbindet, sind: Logos, Sohn Gottes, Christus, Licht, Herrlichkeit, Wahrheit, Liebe, Leben, Einssein, Gemeinschaft, Glaube, Geist, Welt, Finsterniß, Lüge, Verderben, Tod, Gericht. Bald gehen von diesen Begriffen zwei parallel neben einander hin, bald werden drei mit einander verbunden, bald wird der Kreis der Ideeu weiter, bald scheinen sie alle durch einander und bilden nur Eine große Idee, die höchste im göttlichen Reiche. Als Apostel hatte Johannes genug gethan, wenn er verkündete: Der erwartete Christus sei gekommen; als Theolog aber begriff er diese höchste der Erscheinungen unter der Gestalt der Ewigkeit, und wir finden zunächst bei ihm das wissenschaftliche Interesse befriedigt, das die göttlichen und menschlichen Dinge nach der Wahrheit, Nothwendigkeit und Ewigkeit zu begreifen sucht. Auch darin sehen wir Johannes, obschon er in der Contemplation steht, speculativ verfahren, daß er nicht etwa von einem oder dem andern Begriff, den er als Princip ansieht, ausgeht, und die andern einseitig ableitet und unterordnet; sondern die verschiedenen Begriffe sind ihm wahre Momente, die einander halten und binden und den Lehrbegriff auf gleiche Weise bilden. Selbst die Negationen erhalten ihr Recht und werden wie die positiven oder realen Momente eben so gefordert als behandelt, wie aus dem Kreise der Begriffe und Ideen erhellet, den wir so eben bezeichnet haben. Deßwegen ist es für das Ganze etwas Gleichgültiges, wo der Anfang gemacht werde; man kann ihn nämlich beim Einfachsten und Unmittelbarsten machen, denn das erste klar aufgefaßte Moment wird zu einem andern führen und so fort, bis man den ganzen heiligen Kreis der Wahrheiten durchgemacht hat. Fragen wir nach der Wahrheit, ihrem Wesen und ihrem Ursprung; so wird uns geantwortet: Gott ist die Wahrheit, Ev. VII, 28. Offenbar. VI, 10. und er ist der allein Wahre, Ev. VII, 28. XVII, 3. Und so stehen wir mit Einmal in der Mitte aller Wahrheit und begreifen die Wahrheit nur wieder

aus dieser Mitte heraus. Wahrheit im absoluten Sinne ist also nur in Gott, und nur der hat sie, dem sie geoffenbaret wird. Der Offenbarer der göttlichen Wahrheit ist aber Christus, der eingeborne Sohn Gottes. Seine Wahrheit ruht in seinem Gottsein, sie gehört bei ihm zu seinem Leben. Darum kann nur Er Gott offenbaren, wie er ist. 1 Joh. V, 20. 1 Joh. II, 23. Ev. I, 18. Seine Erscheinung ist die Erscheinung der Wahrheit. Deßwegen ist er das Licht der Welt, wie Gott selbst Licht ist. Als Licht ist Christus auch das rechte Leben, deßwegen wird überall von einem wahren Leben oder vom Leben in der Wahrheit gesprochen, das dem Leben der Welt, der Finsterniß u. s. f. entgegengesetzt ist, denn der Grund dieses Lebens ist eben die Unwahrheit, die Lüge, das ψεῦδος. Das wahre Leben ist Gemeinschaft mit Gott und Christus; die Gemeinschaft aber ist in der Liebe, und wer Gott und seinen Gesandten liebt, liebt eben darum schon die Brüder. Liebe ist eben deßhalb das Hauptgebot des neuen Bundes, und wer sie nicht hat, wandelt im Finstern. Weiter aber und noch tiefer die Liebe gefaßt, so ist Gott selbst die Liebe; wer in ihr bleibt, bleibt in ihm. Es wäre uns etwas Leichtes, auf dem eingeschlagenen Wege nun das ganze Lehrsystem des Johannes zu entwickeln; wir könnten es aber auch eben so gut, indem wir einen andern Weg einschlagen wollten, denn die innere Kette der Begriffe ist dieselbe, wenn wir auch bei jedem beliebigen Gliede anfangen, obwohl damit noch nicht gesagt sein soll, es sei in jeder Hinsicht dasselbe, wie wir es anfangen. Daß wir aber hier einen vollständigen Versuch nicht machen dürfen, leuchtet von selbst ein, weil wir sonst den ganzen Lehrbegriff des Johannes darstellen müßten, wozu hier nicht der Ort ist. Was jedoch sonst in der Wissenschaft beobachtet wird, und was wir eben bei Johannes auch finden, das mußten wir herausheben, denn dieß höhere Wissen dessen, was im Glauben unmittelbar gegeben ist, ist eben die Gnosis. Die Idee wird in ihre Bestandtheile Schritt vor Schritt zerlegt, obschon nicht gerade auf die gewöhnliche Weise der Dialektik; jedem Bestandtheile wird seine eigenthümliche Grenze bestimmt, der Unterschied eines Begriffs vom andern angegeben, aber auch

wieder in einem Höhern vereinigt, und so fort, bis die Idee vollständig hervortritt in all ihren Momenten und in ihrer Totalität zugleich. In der letztern erscheint die Idee in ihrer absoluten Einheit wie in einem einzigen Lichtstrahl, durch den sie zu ihrer vollen Wahrheit und dadurch zu ihrer Verklärung kommt. Wollen wir ihn nach seinem Lehrbegriff entwickeln, so nehmen wir am zweckmäßigsten, so wie er selbst, unsern Ausgangspunkt bei dem göttlichen Logos, der Licht und Leben ist, und in dem, nachdem er selbst Fleisch geworden, die göttliche und menschliche Natur zu ihrer Einheit gelangt sind.

So bringt Johannes das, was Anfangs im Glauben festgehalten wird, durch seine Gnosis zur Gewißheit des Wissens. Die zeitliche Erscheinung des Erlösers wird begriffen in der Ewigkeit, so wie das Ewige in der Zeit geschichtliche Wirklichkeit erhält; das Leben ist erschienen und hat persönlich unter uns gewohnt; wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingebornen Sohnes vom Vater voll Gnade und Wahrheit. Sowohl Analysis als Synthesis finden wir bei den Durchführungen in Anwendung gebracht, um seine Absicht in jeder Weise zu erreichen, die da keine andere ist, als den Glauben in einer höhern Anschauung und in der Vorstellung des Ewigen zu begründen: Auf daß Ihr glaubet, Jesus sei der Christus, der Sohn Gottes, und daß Ihr glaubend das Leben habet in seinem Namen. Dabei dürfen wir freilich die Wissenschaft unserer Zeit nicht als ganz ähnliches Beispiel anführen; denn Johannes hat kein System wie Schelling und Hegel aufgeführt. Aber der menschliche Geist, der in seinen wesentlichen Grundzügen sich immer gleich bleibt, verfolgt doch in seinen Erkenntnißacten dieselben Gesetze. Johannes hat daher in seiner religiösen Erkenntnißform wohl eine Offenbarungswissenschaft, aber keine speculative Durchführung in allen Momenten geben wollen. Seine Wissenschaft ist die göttlich lebendige, nicht die blos verständige, die ihre Wahrheit nur hat in den Reflexionen und Abstractionen des endlichen Verstandes. Die Analysis, wo sie vorkommt, geht nie in die Demonstration über, die Contemplation verweilt größtentheils im Symbolischen; aber damit steht

die Gnosis in keinem feindlichen Verhältnisse, sondern, wovon Johannes selbst das treffendste Beispiel ist, in einem freundlichen.

Anders finden wir es bei Paulus. In ihm tritt nicht, wie bei Johannes, die Contemplation, sondern die Speculation und Dialektik hervor. Bei Ausmittlung des Wesentlichen seines Lehrbegriffs, sofern dieser als solcher, d. h. von seiner wissenschaftlichen Seite betrachtet wird, müssen wir zuerst seine Vorstellung vom Glauben näher ins Auge fassen; erst dann können wir zu seiner Gnosis übergehen.

Eine Begriffsbestimmung vom Glauben, der πίστις, hat Paulus nirgends gegeben, und da er ihn selbst nach verschiedenen Seiten und Richtungen, zum Theil aber auch in verschiedenen Bedeutungen gebraucht hatte, so ist es das Geschäft des Theologen, diese Bedeutungen auszumitteln. Hier, wo dieses Geschäft selbst nicht vorgenommen werden kann, müssen wir uns auf die Resultate beschränken, und auch nur auf jene, die sich aus jenen Stellen ergeben haben, in welchen der Glaube als Gegensatz der Erkenntniß, der γνῶσις erscheint. Dieser gegenüber ist nun der Glaube das unendliche Vertrauen des Gemüthes, die Zuversicht des Geistes zum Göttlichen, das feste Ergreifen des Uebersinnlichen und die ausnahmsloseste Hingabe an dasselbe, ohne daß man es schauen kann. 1 Kor. XII., 8. 9. XIII., 2. 8. 2. Kor. V., 7. Vgl. Hebr. XI., 1. 7. Die Lehre, die verkündet wird, istgöttliches Wort, und als solches das Gewisseste, das sich selbst in Ewigkeit bejahet. „Nehme ich mir etwa, was ich mir vornehme, nach Menschenart vor, daß es bei mir heiße, bald ja, bald nein? Gott der Wahrhaftige weiß, daß meine Lehre bei Euch nicht war, bald ja, bald nein. Gottes Sohn, Jesus Christus, der unter euch von uns ist verkündigt worden, ist nicht bald ja, bald nein gewesen, sondern ja ist in ihm gewesen; denn alle Verheißungen sind in ihm ja und in ihm Amen!“ 2 Kor. I., 16—20. Die πίστις ist, so ferne das göttliche Wort vom Menschen aufgenommen und in das Leben verwandelt werden soll, der feste unerschütterliche Glaube an dieses Wort. Dieser Glaube als die freudige Aufnahme des Göttlichen in das Innere, und die Hingabe an dasselbe steht in der allerengsten

Verbindung mit dem Eingehen des Menschen in das Erlösungsleben Christi und in das Theilnehmen an demselben, wodurch der Christ Eins wird mit Christo und dem göttlichen Geist, das πνεῦμα empfängt, [illegible] ist die wahre Gottes- und Lebenskraft. Röm. I., 16. XV., [illegible] 1 Kor. I., 18. 24. II., 4, 5. Die πίστις ist somit die Grundbedingung alles christlichen Bewußtseins und Lebens.

Der Glaube zunächst in dieser Bedeutung aufgefaßt, ist ein unmittelbares Wissen, ein Erfahren des objectiven Göttlichen, worin vor der Hand noch nichts ermittelt ist für unser weiteres und tieferes Erkennen. Wird er selbst eine höhere Weisheit genannt, so bezieht sich der Vorzug auf den Inhalt, nicht die Form des Wissens, und in so fern ist hier die göttliche Weisheit der menschlichen, besonders der verderbt menschlichen gegenüber gestellt, die sich im Heidenthum, und auch im Judenthum kund that, für welche die Lehre Christi eine Thorheit und ein Aergerniß wurde. Anders verhält es sich mit der Form des Wissens, die, als Wissenschaft hervortretend, im Christenthum Anwendung finden darf und soll, wie sie denn der That nach auch von Paulus in wirkliche Anwendung gekommen ist. Das Vermögen im Menschen, das denkt, und in welchem überhaupt die Denkfunctionen vorgehen, ist der νοῦς, der Verstand, die Vernunft, ohne weitere entscheidende Bestimmung, doch mehr das erste, als das zweite, mehr die Reflexion und Abstraction, das verständige Denken, als das vernünftige, speculative, obwohl auch nicht gerade ohne dieses oder sein Gegentheil. Ueberhaupt ist ja der menschliche Geist nur Einer, der den Verstand sowie die Vernunft in sich faßt; auch ist, und ohne unsere Abstraction, der Verstand ebenso in der Vernunft als die Vernunft im Verstand, denn der Geist ist Totalität. Vgl. Röm. XI., 34. 1 Kor. II., 16. XIV., 14. 15. 19. 2 Thessal. II., 2. Röm. VII., 23. V., 23. XIV., 5. Dieser νοῦς wurde aber ein verkehrter durch die Sünde und zeigte seine Verkehrtheit in der Geschichte der Völker als Streben gegen das Göttliche, als falsches Erkennen und Wollen. Röm. I., 28. XII., 2. Phil. I., 10. Tit. III., 3. Ephes. IV., 17. 1 Tim. VI., 5. 2 Tim.

III., 8. Tit. I., 15. Aus dieser Verkehrtheit muß er wieder erlöst werden und sich in sein rechtes und wahres Verhältniß zurückversetzen. Röm. XII., 23. Das erlösende, befreiende Princip ist der göttliche Geist, der Geist Christi, der heilige Geist, der sich unserm Geiste mittheilt und somit selbst ein neues göttliches Princip uns verleiht, durch das wir die Wahrheit erkennen, und in alle Wahrheit geleitet werden. Dieses Princip steht über der *πίστις* und dem *νοῦς* und verbindet beide; Object und Subject sind durch diese Verbindung nicht mehr feindlich aus einander gehalten, der Geist hat sie einander nahe gebracht, und daraus ist die *γνῶσις* möglich geworden, die das Sein und Offenbaren begreift, aber in Gott begreift, von dem das Sein und die Offenbarung ist.

Die Quelle aller Offenbarung und aller wahren Erkenntniß ist der göttliche Verstand, die göttliche Vernunft, die göttliche Weisheit, die *σοφία τοῦ Θεοῦ*, die in Christus, dem Offenbarer der Gottheit im eminenten Sinne, hervorgetreten ist und sofort öffentlich allen Völkern durch die Apostel verkündet wurde. Aufgenommen wurde diese Weisheit zunächst durch den Glauben, und in so fern ist dieser die Grundbedingung alles wahren Erkennens und Lebens. Glaube und Erkenntniß sind in seiner vortrefflichen Lehre von den Geistesgaben, die einem jeden zur Offenbarung des Geistes gegeben sind, auf das Bestimmteste unterschieden worden. Während der Eine Weisheit und Erkenntniß erhält, empfängt der Andere den Glauben. 1 Kor. XII., 8. 9. Das heißt aber nichts Anderes, als, in dem Letztern waltet vorzugsweise die Macht des Glaubens, und nur dieser; er bleibt bei ihm stehen, ohne ihn zum Wissen zu erheben. Die Wahrheit des neuen Erkennens lag in der Göttlichkeit der mitgetheilten Weisheit, die der Weisheit der Welt, welche vor Gott Thorheit ist, gegenüber stand. In Beziehung auf diese ist sie ein Mysterium, eine verborgene Weisheit, die Gott in der Fülle der Zeit erst offenbarte. Der Glaube, durch den diese Weisheit aufgenommen wird, ist Grund und Wurzel des Erkennens, der Gnosis, und dieß ist die enge Verbindung zwischen Glauben und Erkennen; die höhere Wissen-

schaft, die Gnosis, ist die Reconstruction des Glaubens und hat christlichen Charakter, nur so fern sie dieses ist.

Um nun auf die Paulinische Gnosis weiter einzugehen, so unterscheidet der Apostel zwischen Weisheit und Erkenntniß, σοφία und γνῶσις, so fern nämlich hier nicht die Weisheit, die in Gott ist, sondern die mitgetheilte und im Menschen thätige verstanden wird. Im ersten Briefe an die Korinthier K. XII. unterscheidet er nämlich wiederum, wenn er von den Gaben des Geistes spricht, das Wort (die Gabe) der Weisheit, λόγος σοφίας, vom Worte (Gabe) der Erkenntniß, λόγος γνώσεως. Man hat zum Theil mit Recht die Gabe der Weisheit vorzugsweise auf das praktische Erkennen, den Sinn für das Handeln und seine Regeln, die Gabe der Erkenntniß, der γνῶσις aber auf eine höhere und tiefe Religionserkenntniß bezogen. Allein da auch die γνῶσις das Leben, in welches alle Wahrheit übergehen soll, im Auge haben muß; so ist wohl unter der σοφία nur mehr das in Christus und seinem Evangelium eröffnete lebendige Erkennen, die höhere Weisheit des Christenthums, des enthüllten Mysteriums, zu verstehen, womit es vorzüglich die Contemplation zu thun hat; unter der γνῶσις aber die tiefere Erfassung und speculative Begründung des Inhalts der σοφία. Von einer höhern und tiefern Einsicht, γνῶσις spricht er schon da, wo es sich um das Essen von Götzenopfern handelte. 1 Kor. VIII, 1. 7. 10. 11. Die hier geschilderte γνῶσις ist eine freiere Ansicht von dem Verhältniß des Juden- und Christenthums, die den Schwächern entgeht, obschon sie im Glauben nicht zurück sind. Jene K. XII, 8. geschilderte Wissenschaft, auf die Paulus in derselben Entgegensetzung, dem Glauben nämlich entgegengesetzt, K. XIII, 2. 8. zurückkommt, ist nichts anderes, als was wir Theologie nennen; ausserdem fiele der so oft vorkommende Unterschied hinweg, und der Lehrbegriff des Paulus wäre als solcher selbst nicht zu begreifen. Denn dieser ist es eben, an welchen wir uns ganz besonders halten müssen. Die Gnosis nannte Paulus selbst weder Theologie noch Philosophie; das letztere schon deßwegen nicht, weil die damalige Philosophie in ihrem verdorbenen Charakter ihm

die Unwahrheit und der Irrthum selbst war. Dieser falschen Weisheit setzte er überall die göttliche, die σοφία entgegen, deren Wissenschaft eben die Gnosis ist; sie ist die Erkenntniß der christlichen Wahrheit: ἐπίγνωσις ἀληθείας τῆς ἐπ' ἐυσεβείαν. Tit. I, 8.

Wenn Johannes bei seinem Lehrbegriff den Standpunkt für denselben unmittelbar im ewigen Worte nimmt, und von hier aus metaphysisch das Weitere ableitet, so nimmt Paulus, der mehr ethisch construirt, den seinigen mehr in der Zeit, obwohl ihm die Vorstellung unter der Gestalt der Ewigkeit sonst nicht fremd ist. Paulus ist vom Geiste der Weltgeschichte, in der Gott sich besonders offenbarte, beherrscht; die Weltgeschichte zeigt sich ihm aber besonders in zwei großen Zeiten, Perioden; die alte Zeit ist die des Heidenthums und Judenthums, mit dem Charakter des Irrthums, der Unkenntniß, der Lüge, Sünde und des Todes. Die Momente oder Charaktere dieser Zeit sind somit: πλάνη, ἄγνοια, ψεῦδος, ἁμαρτία, θάνατος; zusammengeschlossen sind sie in dem Urtheil: daß die ganze Welt vor Gott strafwürdig ist: πᾶς ὁ κόσμος ὑπόδικος τῷ Θεῷ. Röm. III, 19. Durch die Sünde ist der Irrthum, und durch diesen wiederum die Sünde befördert worden. Durch Einen Menschen ist sie in die Welt gekommen, und durch diese der Tod. Alle sind der Sünde und dem Tode unterworfen. Das selbstverschuldete Schicksal ist: πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι. Röm. III, 9. Aber schon in dieser Zeit der Lüge, der Sünde und des Todes erscheint die Verkündigung, Offenbarung Gottes, die ἐπαγγελία, und zwar zunächst als Gesetz, νόμος. Nun vermittelt Paulus, hier angekommen, das Verhältniß der Sünde und des aus ihr erfolgten Todes zum Gesetz auf eine dialektische Weise. Ohne das Gesetz ist die Sünde todt (ist nicht für das sittliche Bewußtsein), die Sünde wird ohne Gesetz nicht zugerechnet. Röm. VII, 8. V, 13. Durch das Gesetz erst kommt Erkenntniß der Sünde. Röm. III, 20. Dadurch aber das Bewußtsein, daß das Gesetz göttlich und gut, der Mensch aber fleischlich ist. Röm. VII, 14. Doch liegt auch, aber nur bedingungsweise, im Gesetz ein Reitz zur Sünde: ἡ δύναμις

τῆς ἁμαρτίας, ὁ νόμος. 1 Kor. XV, 56. Röm. VII, 7—14. Deßwegen gereicht das Gesetz, das zum Leben führen sollte, zum Tode. Röm. VII, 10. εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν, αὐτὴ εἰς θάνατον. Darauf folgt von selbst ein neues Moment, die Gerechtigkeit; mit diesem neuen Momente muß das vorhergehende, das Gesetz, in ein Verhältniß gesetzt werden, und dieses sucht nun Paulus zu vermitteln. Durch das Gesetz wird der Mensch vor Gott nicht gerecht, seine Werke besitzen keine rechtfertigende Kraft. Gal. III, 11. II, 16. Vgl. Apg. XIII, 39. Daher kann auch das Gesetz nicht lebendig machen. Gal. III, 21. Aber es hat einen großen weltgeschichtlichen Charakter; es ist der Führer zu Christus: ὁ νόμος παιδαγωγὸς εἰς χριστὸν. Gal. III, 19. 23. 24. Es entwickelt sich sofort die Sehnsucht nach Erlösung, die durch sich selbst der Mensch nicht vermag; und dieß ist die ταλαιπωρία τοῦ ἀνθρώπου. Röm. VII, 24.

Diese Zeit mit diesen Stadien macht die Menschheit durch, und dieß war nach Paulus das erste Weltalter. Das zweite ist die Zeit des Christenthums, das da ist die Fülle der Zeit. Gal. IV, 4. Eph. I, 10. Röm. V, 6. Tit. I, 3; der Erweis der göttlichen Gerechtigkeit, das Reich des Lebens ist in dieser Periode durch Christus gegeben. Wie aber verwirklicht sich dieses Reich? — Diese Frage mußte Paulus ethisch behandeln; aber die ethische Vermittlung ist speculativ. Die Momente in der dialektischen Bewegung sind: Gerechtigkeit, Gesetz, Werke, Gnade, Christus, Geist, Verdammung, Lösegeld, Wiedergeburt, Glaube, Hoffnung und Liebe.

Durch diese Momente hindurch wird die Erlösung des einzelnen Menschen zu Stande gebracht; die Erlösten aber treten zusammen in eine heilige Gemeinde, in die Kirche. Da diese ein lebendiger Organismus ist, so entstehen neue Momente und damit die Nothwendigkeit ihrer Vermittlung zum organischen Leben. Die Kirche, von Ewigkeit im Rathschlusse Gottes gegründet, hat zu ihrem lebendigen Grundstein Christus, der auch das Haupt derselben ist. Die Gemeinschaft wird aber ermittelt durch den heil. Geist. Und so sind Viele Glieder

und Ein Leib. Die Vollendung der Kirche beginnt mit der Parousie Christi und der Auferstehung der Todten; dieß ist der Anfang des Endes; das Ende selbst aber, und zugleich der rechte Anfang: das ungetrübte ewige Leben des Reiches Gottes. [1])

Auf diese Weise entfaltete Paulus die Gnosis des Christenthums ethisch. Sein Hauptgesichtspunkt ist der weltgeschichtliche. Die Epochen der Weltgeschichte sind die Zeiten ohne Christus und die mit Christus. Dort ist Finsterniß und Tod, hier Licht und Leben. Aber die Momente, wodurch eben so wohl das Eine als das Andere sich darstellt, die scharfen Gegensätze, in welchen jenes und dieses enthalten ist, werden speculativ und dialektisch auf eine ungemein tiefsinnige Weise behandelt. Und so wird das Göttliche selbst, die Offenbarung in Christo in der großen Weltdialektik des Paulus, wie wir seinen Lehrbegriff nennen dürfen, vermittelt. Das Göttliche hat zum Menschlichen nicht ein äußeres, sondern ein inneres Verhältniß; beide sind einander nicht fremd; sonst könnte auch das Göttliche vom Menschen nicht aufgenommen und an ihm manifestirt werden.

---

1) Vgl. L. Usteri — Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffs in seinem Verhältnisse zur biblischen Dogmatik des Neuen Testaments. 4te Ausg. Zürich 1832, ohne Zweifel das Beste, was wir über diesen Gegenstand haben. Nur hat Usteri die Gnosis des Paulus selbst, um die es sich hier vor Allem handeln sollte, nicht entwickelt, d. h. er hat das nicht zum Gegenstande seiner Betrachtung gemacht, was Paulus unter der Gnosis verstand und wie er sie anwendete. Ferner vgl. Fr. Lücke in seinem Commentar über die Schriften des Johannes, besonders S. 173 ff. des I. Bandes. Mit diesem geistreichen Manne kann ich nur darin nicht übereinstimmen, daß die Gnosis des Johannes im Verhältniß zu der Paulinischen die der zweiten Entwicklungsstufe und somit die spätere sei. Die Verschiedenheit ruht in der Verschiedenheit der Individualität der beiden Apostel; zudem glaube ich noch, daß, die Sache an sich betrachtet, die Contemplation der Speculation vorangeht, denn die Offenbarung in Christo weckte in den Geistern mächtige Ideen, die in ihnen Anfangs mehr dunkel als klar walteten; das Princip war in der Wahrheit gegeben; aber man war sich desselben nicht bewußt. Johannes steht deßhalb dem Glauben näher als Paulus; der Lehrbegriff des erstern ist plastisch, der des Paulus speculativ.

τῆς ἁμαρτίας, ὁ νόμος. 1 Kor. XV, 56. Röm. VII, 7—14. Deßwegen gereicht das Gesetz, das zum Leben führen sollte, zum Tode. Röm. VII, 10. εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν, αὐτὴ εἰς θάνατον. Darauf folgt von selbst ein neues Moment, die Gerechtigkeit; mit diesem neuen Momente muß das vorhergehende, das Gesetz, in ein Verhältniß gesetzt werden, und dieses sucht nun Paulus zu vermitteln. Durch das Gesetz wird der Mensch vor Gott nicht gerecht, seine Werke besitzen keine rechtfertigende Kraft. Gal. III, 11. II, 16. Vgl. Apg. XIII, 39. Daher kann auch das Gesetz nicht lebendig machen. Gal. III, 21. Aber es hat einen großen weltgeschichtlichen Charakter; es ist der Führer zu Christus: ὁ νόμος παιδαγωγὸς εἰς χριστὸν. Gal. III, 19. 23. 24. Es entwickelt sich sofort die Sehnsucht nach Erlösung, die durch sich selbst der Mensch nicht vermag; und dieß ist die ταλαιπωρία τοῦ ἀνθρώπου. Röm. VII, 24.

Diese Zeit mit diesen Stadien macht die Menschheit durch, und dieß war nach Paulus das erste Weltalter. Das zweite ist die Zeit des Christenthums, das da ist die Fülle der Zeit. Gal. IV, 4. Eph. I, 10. Röm. V, 6. Tit. I, 3; der Erweis der göttlichen Gerechtigkeit, das Reich des Lebens ist in dieser Periode durch Christus gegeben. Wie aber verwirklicht sich dieses Reich? — Diese Frage mußte Paulus ethisch behandeln; aber die ethische Vermittlung ist speculativ. Die Momente in der dialektischen Bewegung sind: Gerechtigkeit, Gesetz, Werke, Gnade, Christus, Geist, Verdammung, Lösegeld, Wiedergeburt, Glaube, Hoffnung und Liebe.

Durch diese Momente hindurch wird die Erlösung des einzelnen Menschen zu Stande gebracht; die Erlösten aber treten zusammen in eine heilige Gemeinde, in die Kirche. Da diese ein lebendiger Organismus ist, so entstehen neue Momente und damit die Nothwendigkeit ihrer Vermittlung zum organischen Leben. Die Kirche, von Ewigkeit im Rathschlusse Gottes gegründet, hat zu ihrem lebendigen Grundstein Christus, der auch das Haupt derselben ist. Die Gemeinschaft wird aber ermittelt durch den heil. Geist. Und so sind Viele Glieder

und Ein Leib. Die Vollendung der Kirche beginnt mit der Parousie Christi und der Auferstehung der Todten; dieß ist der Anfang des Endes; das Ende selbst aber, und zugleich der rechte Anfang: das ungetrübte ewige Leben des Reiches Gottes. [1])

Auf diese Weise entfaltete Paulus die Gnosis des Christenthums ethisch. Sein Hauptgesichtspunkt ist der weltgeschichtliche. Die Epochen der Weltgeschichte sind die Zeiten ohne Christus und die mit Christus. Dort ist Finsterniß und Tod, hier Licht und Leben. Aber die Momente, wodurch eben so wohl das Eine als das Andere sich darstellt, die scharfen Gegensätze, in welchen jenes und dieses enthalten ist, werden speculativ und dialektisch auf eine ungemein tiefsinnige Weise behandelt. Und so wird das Göttliche selbst, die Offenbarung in Christo in der großen Weltdialektik des Paulus, wie wir seinen Lehrbegriff nennen dürfen, vermittelt. Das Göttliche hat zum Menschlichen nicht ein äußeres, sondern ein inneres Verhältniß; beide sind einander nicht fremd; sonst könnte auch das Göttliche vom Menschen nicht aufgenommen und an ihm manifestirt werden.

---

1) Vgl. L. Usteri — Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffs in seinem Verhältnisse zur biblischen Dogmatik des Neuen Testaments. 4te Ausg. Zürich 1832, ohne Zweifel das Beste, was wir über diesen Gegenstand haben. Nur hat Usteri die Gnosis des Paulus selbst, um die es sich hier vor Allem handeln sollte, nicht entwickelt, d. h. er hat das nicht zum Gegenstande seiner Betrachtung gemacht, was Paulus unter der Gnosis verstand und wie er sie anwendete. Ferner vgl. Fr. Lücke in seinem Commentar über die Schriften des Johannes, besonders S. 173 ff. des I. Bandes. Mit diesem geistreichen Manne kann ich nur darin nicht übereinstimmen, daß die Gnosis des Johannes im Verhältniß zu der Paulinischen die der zweiten Entwicklungsstufe und somit die spätere sei. Die Verschiedenheit ruht in der Verschiedenheit der Individualität der beiden Apostel; zudem glaube ich noch, daß, die Sache an sich betrachtet, die Contemplation der Speculation vorangeht, denn die Offenbarung in Christo weckte in den Geistern mächtige Ideen, die in ihnen Anfangs mehr dunkel als klar walteten; das Princip war in der Wahrheit gegeben; aber man war sich desselben nicht bewußt. Johannes steht deßhalb dem Glauben näher als Paulus; der Lehrbegriff des erstern ist plastisch, der des Paulus speculativ.

Als ursprünglicher Jude, und zwar als gelehrter Jude, war Paulus mit der ganzen Institution des Hebraismus bekannt. Daher seine reiche und tiefsinnige Explication des Judenthums in seinem Gesetze, in seinen Symbolen und Typen, Verheissungen und Weissagungen. Daher auch die eben so reiche und tiefsinnige Erklärung des Christenthums in seinem innern und nothwendigen Verhältniß zum Judenthum, aber auch die Darstellung desselben in seiner Freiheit von jenem. So entwickelt sich in seiner Gnosis von unten herauf nur Ein Gedanke, der sich durch Alles hindurch zieht, der alle Momente festhält, dann aufhebt, um sie sofort aufzubewahren, bis der Kreis vollendet ist und die Eine große Idee vom göttlichen Reiche in ihrer Totalität der Momente dasteht.

Der große Unterschied von Johannes Lehrbegriff ist aber der, daß Johannes metaphysisch verfährt, während Paulus, wie wir gesehen haben, durchaus ethisch construirt, obwohl er sich der Dialektik bedient. Seine Gnosis ist der Form nach dialektisch speculativ, während die Johannische plastisch ist, in welcher aber metaphysisch die großen ewigen Gedanken ermittelt werden. Wenn bei Johannes vorzüglich die Analysis, aber nicht ohne Synthesis, oder die Analysis in der Synthesis herrscht, so bei Paulus die Synthesis, aber nicht ohne Analysis oder die Synthesis in der Analysis. Beide Arten der Gnosis aber suchen die göttliche Gewißheit des Glaubens mit der Gewißheit des menschlichen Wissens zu vereinigen, und dieß ist eben ihre Wissenschaft; nur hat Paulus dabei mehr den Weg der Demonstration gewählt, wobei der Gedanke sich in steter Bewegung zeigt. Daher wurde Paulus schon frühe der Dialektische genannt. Objectives und Subjectives, Wesen und Schein, Allgemeines und Einzelnes, Idee und Erscheinung, Nothwendiges und Freies, Ewiges und Zeitliches, Geschichte und Natur, Denken und Sein, Wollen und Vollbringen, Geistiges und Sinnliches, Göttliches und Menschliches; alles dieses, in Gegensätze auseinander getreten, soll versöhnt werden, zur Einheit und Ruhe der Idee kommen, in welcher der wahre Friede ist. Diese Idee ist in der christlichen Wahrheit, die er durch alle Momente hindurch ent-

wickelt und dadurch aufzeigt. Wie daher durch den Glauben Gewißheit und Sicherheit in unser Wissen kam, eben so kommt durch unser menschliches Erkennen Klarheit in den Glauben; und dieß ist die verlangte Vermittlung. [1]) Der christliche Geist ist

---

1) Die Wirksamkeit des Apostel Paulus wurde von Fichte und Schelling in Anspruch genommen. Fichte: «Ganz anders verhält es sich mit Paulus, durch den Johannes (für den sich Fichte erklärt) vom Anfange einer christlichen Kirche an, verdrängt worden. Paulus, ein Christ geworden, wollte dennoch nicht Unrecht haben, ein Jude gewesen zu sein: beide Systeme mußten daher vereinigt werden, und sich in einander fügen. Dieß wurde also bewerkstelliget; wie es denn auch nicht füglich anders bewerkstelliget werden konnte: Er ging aus von dem starken, eifrigen und eifersüchtigen Gott des Judenthums; demselben, den wir früher als den Gott des gesammten Alterthums geschildert haben. Mit diesem Gott hatten nun, nach Paulus, die Juden einen Vertrag abgeschlossen; und das war ihr Vorzug vor den Heiden: während der Gültigkeit dieses Vertrags hatten sie nur das Gesetz zu halten, und sie waren vor Gott gerechtfertigt, d. h. sie hatten kein weiteres Uebel von ihm zu befürchten. Durch die Ertödtung Jesu aber hatten sie diesen Vertrag aufgehoben, und es konnte seitdem nichts mehr helfen, das Gesetz zu halten; vielmehr trat seit dessen Tode ein neuer Vertrag ein, zu welchem beide, Juden wie Heiden, eingeladen waren; beide hatten, nach diesem neuen Vertrage, nur Jesum für den verheissenen Messias anzuerkennen, und waren dadurch, eben so, wie vor Jesu Tod die Juden durch die Haltung des Gesetzes, gerechtfertiget. Das Christenthum wurde ein neues, erst in der Zeit entstandenes, und ein altes Testament ablösendes, Testament, oder Bund. Nun mußte auch Jesus freilich zum jüdischen Messias, und der Weissagung zufolge, zu einem Sohne Davids gemacht werden; es fanden sich Geschlechtsregister ein, und eine Geschichte seiner Geburt, und seiner Kindheit, welche jedoch in den beiden Gestalten, in denen sie in unsern Kanon gekommen sind, merkwürdig genug einander widersprechen. Ich sage nicht, daß in Paulus überhaupt das ächte Christenthum sich nicht finde; wenn er gerade nicht an das Hauptproblem seines Lebens, die Vereinigung der beiden Systeme, denkt, spricht er so vortrefflich und richtig, und kennt den wahren Gott Jesu so innig, daß man einen ganz andern Mann zu hören glaubt. Allenthalben aber, wo er auf sein Lieblingsthema kommt, fällt die Sache so aus, wie wir es oben vorgestellt. Die erste Folge dieses Paulinischen Systems, — welches einen Einwurf, den das vernünftelnde Räsonnement der Juden machte, — welchem Räsonnement die erste Prämisse, daß das Judenthum irgend einmal wahre Religion gewesen sei, die der Johan-

aus der Unmittelbarkeit der Offenbarung hinübergetreten zur Vermittlung seiner mit sich selbst im Glauben, er ist übergegangen zur vernünftigen Erkenntniß und Einsicht in das Wahre des-

---

neische Jesus rund abläugnete, hier nicht abgeläugnet, sondern zugestanden werden sollte, — welches, sage ich, einen solchen Einwurf zu lösen unternahm; war die Folge: daß dieses System sich an das vernünftelnde Räsonnement wenden, und dasselbe zum Richter machen mußte; und zwar, da das Christenthum sich für alle Menschen bestimmte, an das Räsonnement Aller. So thut Paulus wirklich: er räsonnirt, und disputirt, trotz einem Meister, und rühmt sich gefangen zu nehmen, d. h. zu überführen, alle Vernunft. Ihm daher schon war der Begriff höchster Richter; und er mußte es, in einem christlichen Systeme, dessen Urheber Paulus war, nothwendig im Allgemeinen werden. Dadurch war denn aber auch der Grund zur Auflösung des Christenthums schon gelegt. — Denn, da du selber mich zum Räsonnement aufforderst, so räsonnire ich eben selber, mit deiner eigenen guten Erlaubniß. Nun hast du freilich stillschweigend vorausgesetzt: mein Räsönnement könne gar nicht anders ausfallen, als das deinige; wenn es nun aber doch anders, und dir widersprechend ausfiele, — wie ohne Zweifel geschehen wird, wenn ich mit einer andern herrschenden Zeitphilosophie an das Werk gehe; so ziehe ich das Meinige dem Deinigen vor, gleichfalls mit deiner eigenen guten Erlaubniß, falls du consequent bist.» — Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. S. 212—216. Es ist aus dem Voranstehenden ersichtlich, daß Fichte, sonst ein kräftiger und tiefer Geist, den Standpunkt des Paulus nur sehr oberflächlich und äußerlich kennt, und wohl eben so wenig mit der christlichen Wahrheit selbst in ihrem ganzen Umfange vertraut ist.

Schelling: nachdem er bemerkt hat, daß die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christenthums nichts anderes seien, als eine besondere, noch dazu unvollkommene Erscheinung desselben, und daß seine Idee nicht in diesen Büchern zu suchen, deren Werth erst nach dem Maaß bestimmt werden müsse, in welchem sie jene Idee ausdrücken und ihr angemessen sind, fährt er fort: «Schon in dem Geiste des Heidenbekehrers Paulus ist das Christenthum etwas ganz anderes geworden, als es in dem des ersten Stifters war.» Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. 2te Aufl. S. 197. 198. Diese Ansicht des genialen Schelling, der gerade durch diese Vorlesungen auf das Christenthum und seinen göttlichen Inhalt wieder aufmerksam gemacht hat, und einem verderblichen Treiben der Theologen der damaligen Zeit kühn und kraftvoll entgegengetreten ist, ist übrigens nach dem zu beurtheilen, was wir über Paulus oben vorgebracht haben, in einem andern Sinne, als in dem, in welchem es hier Schelling nimmt.

sen, was geoffenbaret ist; und dieses Wissen von der Wahrheit der christlichen Religion ist die christliche Gnosis.

Diese Gnosis aber, da wir sie bei jedem der beiden Apostel finden, vereinigt und gestaltet sich zur vollen erst durch die gegenseitige Durchdringung derselben der einen durch die andere. In dieser Durchdringung und Vereinigung konnte sie zunächst schon in dem apostolischen Zeitalter, und folglich von nun an in allen folgenden Zeiten genommen und behandelt werden, obwohl es nicht immer der Fall war. So stehen also Johannes und Paulus als die ersten Vermittler des christlichen Glaubens zum christlichen Wissen da; sie ergänzen sich gegenseitig und sollten in dieser Ergänzung stets gefaßt und gewürdiget werden. Aber ihre individuelle Eigenthümlichkeit muß unverwischt bleiben. Und in der That ist es merkwürdig, daß sich diese Eigenthümlichkeit durch die ganze bisherige Entwicklung der christlichen Wissenschaft hindurchgetragen hat, die Contemplation und die Speculation, bald nach, bald neben einander; die erstere erzeugte im Mittelalter die höhere Mystik, die andere die Scholastik, bald mehr bald weniger rein an sich und im Verhältniß zu einander; in der erstern war der Glaube und sein unendliches, kräftiges Gefühl, in der andern das wissenschaftliche Erkennen vorherrschend. Nur in ihrer Einheit sind beide zu begreifen; die wahre Gnosis ist die ewige Vermittlung des christlichen Glaubens und ohne dieses Anschließen an diesen versinkt sie in sich selbst. Darum achtet immerwährend die Gnosis auf die Pistis als etwas Göttliches; darum fürchtet sich aber auch niemals die Pistis vor der Gnosis, sondern erkennt sich in ihr nur selbst in Licht und Klarheit. Vermittelt aber wird diese Gnosis immerwährend durch das göttliche Walten des heiligen Geistes, welcher der Geist der Wahrheit ist und nach Christi Verheissung in alle Wahrheit führet. Doch geschieht dieses Hingeleitetwerden nicht ohne die menschliche Thätigkeit, sondern die Wahrheit wird eben sowohl durch den Menschen als durch Gott vermittelt. Wird die Gnosis etwas anderes als immer weitere Entfaltung des göttlichen Wortes, so hört sie auf in der Wahrheit zu stehen und wird Irrthum. Dieser trat hervor in den verschiedenen Häresien,

die wir kennen, durch welche aber die wahre Gnosis immer besser ins Licht gesetzt wurde, wie sie sich denn auch zum Theil an ihnen entwickelte.

An und für sich hatte die Gnosis, die wir von nun an bei den Kirchenvätern finden, das Bestreben, zu einer tiefern Erkenntniß des innern Zusammenhanges der Glaubenslehren vorzudringen. In der Art und Weise aber, wie sie darnach strebten, unterschieden sie sich von einander so, daß die Einen mehr beim Glauben stehen blieben, die Andern weiter zur Vermittlung desselben zum Wissen vordrangen. Die Geschichte dieses Theiles der historischen Theologie ist daher die Geschichte der Versöhnung des Wissens mit dem Glauben, die wir sofort in kurzen Zügen entwerfen.

Daß wir bei einer nur sehr kurzen Darstellung der Geschichte der Gnosis hauptsächlich nur jene Männer im Auge haben dürfen, die sich in derselben wichtig gemacht haben, leuchtet von selbst ein. Zuerst nennen wir Justin den Martyr. Der Kampf, in den sich das Christenthum einlassen mußte, war nicht nur ein Kampf mit Fleisch und Blut, sondern eben so sehr mit den verderbten Richtungen des nach religiöser Erkenntniß strebenden Geistes. Die Lehrer der Kirche hatten es deßhalb nicht nur mit Juden, die allein noch am todten Buchstaben hingen, sondern auch mit Heiden, die an falsche Weisheit sich hingegeben hatten, zu thun. Und da endlich der Glaube auch innerhalb des Christenthums zum Wissen ermittelt werden sollte, so konnten hier, da diese Vermittlung nur durch eine fortgehende Individualisirung möglich war, Irrungen entstehen, die, wenn sie einmal da waren, mit Hülfe eines gewissen philosophischen Systems sich geltend zu machen suchten. Es war daher nothwendig, das Wahre der Philosophie in seinem höhern Ursprunge selbst gleich zu begreifen und von hier aus weiter zu argumentiren. Es ist bei der Philosophie die erste Frage, worin sie gegründet sei. Justin findet sie in der Vernunft, im *λογος* gegeben, wie er sie nennt. Sie geht als Herrscherin allen Dingen voraus, und wer in ihr gegründet ist, verachtet den Irrthum und die nichtigen Bestrebungen der Andern, die

nichts Gesundes und Gottgefälliges zu Stande bringen. Ohne Philosophie und die wahre Vernunft hat Niemand Einsicht. Deßwegen muß sich der Mensch um Philosophie bemühen und dieß als das wichtigste Werk ansehen. Das Andere hat nur Nebenwerth. Auch ist sie es, die Seligkeit uns bewirkt. Diese Philosophie aber, die das leistet, und die gemeint wird, ist die Wissenschaft vom Seienden, sie ist die Erkenntniß der Wahrheit, und die Seligkeit ihr Preis. 1) Die wahre Philosophie, die als solche das höchste Gut ist, führt allein zu Gott. Ihr ewiges Wesen ist den Meisten unbekannt, sonst gäbe es nicht Platoniker, Stoiker u. s. w., d. h. es gäbe keine Secten; denn an sich ist sie nur Eine. 2) Ihre wahre Aufgabe erkennt sie darin, das Göttliche zu erforschen. 3) Die wahre, sichere und allein heilbringende Philosophie ist aber das Christenthum. 4)

---

1) *Τί δ᾽ ἄν, ἔφην ἐγὼ, τούτου μεῖζον ἀγαθὸν ἄν τις ἐργάσαιτο, τοῦ δεῖξαι μεν τὸν λόγον ἡγεμονεύοντα πάντων, συλλαβόντα δὲ καὶ ἐπ᾽ αὐτῷ ὀχούμενον καθορᾷν τὴν τῶν ἄλλων πλάνην, καὶ τὰ ἐκείνων ἐπιτηδεύματα, ὡς οὐδὲν ὑγιὲς δρῶσιν, οὐδὲ Θεῷ φίλον; ἄνευ δὲ φιλοσοφίας καὶ ὀρθοῦ λόγου οὐκ ἄν τῳ παρείη φρόνησις. διὸ χρὴ πάντα ἄνθρωπον φιλοσοφεῖν, καὶ τοῦτο μέγιστον καὶ τιμιώτατον ἔργον ἡγεῖσθαι, τὰ δὲ λοιπὰ δεύτερα καὶ τρίτα. Ἡ οὖν φιλοσοφία εὐδαιμονίαν ποιεῖ; ἔφη ὑπωτυχὼν ἐκεῖνος. Καὶ μάλιστα ἔφην ἐγὼ, καὶ μόνη. Φιλοσοφία μὲν ἐπιστήμη ἐστὶ τοῦ ὄντος, καὶ τοῦ ἀληθοῦς ἐπίγνωσις. ευδαιμονία δὲ ταύτης τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς σοφίας γέρας.* Dialog. cum Tryphone p. 142. 143. ed. Londini 1722. cum not. et emendat. Styani Thirlbii.

2) *Ἔστι γὰρ τῷ ὄντι φιλοσοφία μέγιστον κτῆμα καὶ τιμιώτατον Θεῷ, ᾧ τε προσάγει καὶ συνίστησιν ἡμᾶς μόνη, καὶ ὅσιοι ἀληθῶς οὗτοί εἰσιν οἱ φιλοσοφίᾳ τὸν νοῦν προσεσχηκότες. τί ποτε δέ ἐστι φιλοσοφία, καὶ οὗ χάριν κατεπέμφθη εἰς τοὺς ἀνθρώπους, τοὺς πολλοὺς λέληθεν. οὐ γὰρ ἂν Πλατονικοὶ ἦσαν, ὀυδε Στωϊκοὶ, οὐδὲ Περιπατητικοὶ, οὐδὲ Θεωρητικοὶ, οὐδὲ Πυθαγορικοὶ, μιᾶς οὔσης ταύτης ἐπιστήμης.* Ibid. p. 139.

3) *Τί γὰρ, οὐχ οἱ φιλόσοφοι περὶ Θεοῦ τὸν ἅπαντα ποιοῦνται λόγον, ἐκεῖνος ἔλεγε, καὶ περὶ μοναρχίας αὐτοῖς καὶ προνοίας αἱ ζητήσεις γίνονται ἑκάστοτε; ἢ οὐ τοῦτο τὸ ἔργόν ἐστι φιλοσοφίας, ἐξετάζειν περὶ τοῦ Θείου; Ναὶ, ἔφην, οὕτω καὶ ἡμεῖς δεδοξακαμεν.* Ibid. p. 138.

4) *Ἐμοῦ δὲ παραχρῆμα πῦρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνήφθη, καὶ ἔρως ἔχει με τῶν προφητῶν, καὶ τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων οἵ εἰσι Χριστοῦ φίλοι. διαλογι-*

Der nähere Zusammenhang dieser merkwürdigen Lehre des tiefsinnigen Justin ist aber ganz besonders in der zweiten Apologie gegeben. Die wahre Philosophie stammt aus der Vernunft. Die menschliche Vernunft ist aber aus der ewigen Vernunft, aus Gott, und darum mit dieser verwandt. [1]) Dieses Verwandte nennt er überall den göttlichen Vernunftkeim, *σπέρμα τοῦ θείου λόγου*, wodurch unsere erkennende Natur gewissermaßen Antheil nimmt an dem absoluten göttlichen Erkennen. In **Christus** ist diese absolute göttliche Vernunft sich offenbarend hervorgetreten [2]); wer ihn sah und hörte, sah und hörte den Vater. Christus ist der Logos im eminenten Sinne; wer von seinem Geiste erfüllt ist, hat nicht ein Erkennen nach jenen bloßen theilweisen Vernunftkeimen, sondern nach der vollen Vernunft und nach dem Logos, der eben Christus ist. [3]) Christus ist die absolute Vernunft und Wahrheit; eben deßhalb aber auch die christliche Lehre viel reicher als die menschlichen Erkenntnisse und Wissenschaften. [4]) Eine partielle Erleuchtung durch diesen Logos hatten auch die bessern unter den heidnischen Philosophen, ein Satz, der bei Justin fast überall wiederkehrt. Besonders hatten diese die Propheten des alten Bundes. Aber die Offen-

---

ζόμενός τε πρὸς ἐμαυτὸν τοὺς λόγους αὐτοῦ, ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον. οὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ. Ibid. p. 152.

1) *Ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγξατο.* Apolog. II. p. 132. *Διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου.* p. 118.

2) *Ὁ λόγος δὲ τοῦ Θεοῦ ἐστὶν ὁ υἱὸς αὐτοῦ· καὶ ἄγγελος δὲ καλεῖται, καὶ ἀπόστολος· αὐτος γὰρ ἀπαγγέλλει ὅσα δεῖ γνοσθῆναι, καὶ ἀποστέλλεται μηνύσων ὅσα ἀγγέλλεται, ὡς καὶ αὐτὸς ὁ κύριος ἡμῖν εἶπεν, Ὁ ἐμοῦ ἀκούων ἀκούει τοῦ ἀποστειλαντός με.* Apol. I. p. 93.

3) . . . . *εἰ τοὺς κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ παντὸς λόγου, ὅ ἐστι χριστοῦ, γνῶσιν και θεωρίαν....* Apolog. II. p. 119.

4) *Μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα διὰ τοῦτο λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν.* Ibid. p. 123.

barungen des Logos waren nur fragmentarisch, durch menschliche Zusätze getrübt. Da aber Christus, die persönlich gewordene ewige Vernunft Mensch wurde, so vereinigt nicht nur seine Lehre das Vernünftige und Göttliche, das vorher in verschiedenen Systemen zerstreut war, sondern wir verehren nächst Gott den göttlichen Logos, der Mensch wurde, als die ewige Vernunft. [5])

Bringen wir dieß zu einem etwas veränderten Ausdruck, so will Justin nichts anderes sagen als: der absolute ewige Gott ist nur deßwegen erkennbar, weil er dem Menschen ein Bewußtsein, einen unsterblichen Gedanken von sich gegeben hat. Diese Erkenntniß wurde vermittelt durch Christus, schon vor seiner zeitlichen Erscheinung im Fleische; ganz besonders aber durch diese, da in ihm, dem Logos, die göttliche Wahrheit selbst persönlich unter uns auftrat. Er wird deßhalb der *λογικὸς* genannt; denn als der *λογος* ist er auch der *λογικος*. Ohne Zweifel ist dieß eine sehr tiefe Auffassung des wahren Verhältnisses zwischen der Philosophie und der Offenbarung, die beide zu ihrer Versöhnung kommen, damit aber auch Glauben und Wissen, die *πιστις* und die *γνωσις*. Diese innige und innerlich lebendige Verbindung des Glaubens mit der Philosophie ist aber die Gnosis, um welche es sich bei uns vorzüglich handelt, und Justin war somit nach den beiden genannten Aposteln Johannes und Paulus der Erste, der es versuchte, den Glauben zum Wissen zu erheben. Wenn er uns aber auch kein System hinterließ, und überhaupt keines schrieb, wie er denn nur als Apologet des Christenthums auftrat, so hat er doch die Elemente aller wahren und wirklichen Vermittlung dadurch gegeben, daß er den ewigen Grund derselben in dem innern Zusammenhange zwischen Philosophie und Offenbarung

---

5) *Ὅσα ὄυν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐστί· τὸν γὰρ ἀπὸ ἀγηνήτου καὶ ἀῤῥήτου Θεοῦ λόγον μετὰ τὸν Θεὸν προσκυνοῦμεν καὶ αγαπῶμεν, ἐπειδὴ καὶ δι ἡμᾶς ἄνθρωπος γέγονεν, ὅπως καὶ τῶν παθῶν τῶν ἡμετέρων συμμέτοχος γενόμενος, καὶ ἴασιν ποιήσηται. Οἱ γὰρ συγγραφεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς, ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾷν τὰ ὄντα.* Ibid. p. 132. 133.

auffand und allenthalben hervorhob, und dabei besonders und vor Allem auf Christus hinwies, der der ewige Logos und eben deßhalb auch auf eminente Weise der λόγικος ist. [1]) Aus jenem genannten Zusammenhange geht es auch hervor, warum die übrigen Religionen und religiösen Systeme, so weit Wahrheit in ihnen war, sich sämmtlich auf das Christenthum bezogen; oder vielmehr ist das Christenthum selbst die theilweise Wahrheit derselben gewesen. Dieser tiefsinnige Gedanke ist festgehalten in der Idee vom λογος σπερματικος. Ohne dieses σπερμα wären jene überhaupt nicht Religion. Und so schließt sich Alles zusammen im menschgewordenen Gott; in und mit ihm ist die ewige Religion aufgetreten, und wie er in seiner Erscheinung unmittelbar die Einheit Gottes und des Menschen war, so stellt sich nur in diesem Sinne die wahre und absolute Religion dar durch die Vermittlung des ewigen Logos. Justin ist in dieser Beziehung der Erste der christlichen Philosophen.

Insbesondere müssen wir hier der Vorliebe des Justin für Plato gedenken, die sich übrigens auf die meisten der Kirchenväter forterbte. Wenn er aber diesen „göttlichen Philosophen“, wie er vielfach genannt wurde, mit Christus zusammenstellt, bemüht er sich eben so sehr das Zusammentreffen als den Unterschied der Lehren derselben bald anzudeuten bald darzustellen [2]), was jene hätten berücksichtigen sollen, die, das Christenthum eben so wenig verstehend als das gelehrte Heidenthum, die Einheit des Christenthums mit dem Platonismus darzuthun sich umsonst bemühten. [3]) Die von Justin so ausgesprochene Lehre vom

---

1) . . . διὰ τοῦτο λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα χριστὸν γεγονέναι. Apol. II. p. 123.

2) Οὐχ ὅτι ἀλλότριά ἐστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι πάντῃ ὅμοια. Apol. II. p. 132.

3) Souveraine in seiner Schrift: Le Platonisme dévoilé, ou essai touchant le verbe Platonicien. à Cologne 1700. 8.; ins Teutsche übersetzt von Joh. Friedr. Christian Löffler. Züllichau u. Freistadt 1792. 2te Ausg. Ihm gegenüber stellte der Jesuit Baltus seine: Défense des S. S. Pères accusés de Platonisme. Paris 1711. 4. Vgl. Keil Com-

Logos, der schon vor seiner Ankunft im Fleische wirkte, brachte es von selbst mit sich, da, wo etwas wahrhaft Göttliches unter den Menschen gefunden wird, es der Wirksamkeit des Logos zuzuschreiben. Daher er denn Christen selbst vor Christus, d. h. vor seiner zeitlichen Erscheinung, annahm. [4]) Solche Vorstellungen treffen wir aber auch bei andern Apologeten des Christenthums, wie bei Tatian und Theophilus von Antiochien. Man unterschied den λόγος ἐνδιάθετος und den λόγος προφορικὸς und in dieser Unterscheidung war die Vermittlung des göttlichen Wissens von Seite des Menschen gegeben, [5]) wenn auch diese Apologeten mehr bei der Wirksamkeit Christi und des heil. Geistes im Judenthume stehen blieben.

Einer der merkwürdigsten Lehrer der christlichen Philosophie oder der Gnosis ist Clemens von Alexandrien. Wir haben es hier blos damit zu thun, zu entwickeln, welches Verhältniß er zwischen Glauben und Wissen festsetzte. Was zuerst seinen

---

mentatt. XXII. de doctoribus veteris eccles. culpa corruptae per Platon. sententias theologiae liberandis. 1793—1816.

4) Τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προεμηνύσαμεν, λόγον ὄντα οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε, καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες, χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν· οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης, καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς. Apol. I. p. 69.

5) Tatian. Cohortat. ad Graecos. c. 10: λόγος γὰρ ὁ ἐπιουράνιος πνεῦμα γεγονὸς ἀπὸ τοῦ πατρὸς, καὶ λόγος ἐκ τῆς λογικῆς δυνάμεως, κατὰ τὴν τοῦ γεννήσαντος αὐτὸν μίμησιν, εἰκόνα τῆς ἀθανασίας τὸν ἄνθρωπον ἐποίησε. Theophilus ad Autolicum lib. II. c. 14. Ἔχων οὖν ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων· τοῦτον τὸν λόγον ἔσχεν ὑπουργὸν τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένων καὶ δι' αὐτοῦ τὰ παντα πεποίηκεν. οὗτος λέγεται ἀρχὴ (principium), ὅτι ἄρχει καὶ κυριεύει πάντων τῶν δι' αὐτοῦ δεδημιουργημένων· οὗτος οὖν ὢν πνεῦμα Θεοῦ, καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία, καὶ δύναμις ὑψίστου, κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας, καὶ δι' αὐτῶν ἐλάλει τὰ περὶ τῆς ποιήσεως τοῦ κόσμου καὶ τῶν λοιπῶν ἁπάντων. κ. τ. λ. Vgl. Tertullian. adv. Prax. c. 7. In und nach dieser Vorstellung verschwindet die so oft gerügte Verwechselung des Sohnes Gottes mit dem heil. Geist. Vgl. Athenagor. Legat. pro Christianis c. 4.

historischen Zusammenhang mit den Neuplatonikern betrifft, so kann dieser nicht in Abrede gestellt, aber auch nicht mit aller Bestimmtheit ermittelt werden, welchen Philosophen er gerade zu Alexandrien zum Lehrer gehabt habe [1]), und wie weit er sich diesem hingegeben. Ohnehin kommt hier auf den Einzelnen weniger an als auf die ganze alexandrinische Geistesrichtung, die schon im Juden Philo so deutlich und entschieden hervorgetreten war, der auf alle kommenden christlichen Lehrer zu Alexandrien einen mächtigen Einfluß hatte. Diese alexandrinische Geistesrichtung ist sich im Wesentlichen gleich und erkennt sich selbst in allen jenen wieder, die sie nach ihrer Weise verfolgten.

Clemens hat zwar in keiner von seinen auf uns gekommenen Schriften eine eigentliche Untersuchung über das Verhältniß des Wissens zum Glauben angestellt; aber er hat beinahe allenthalben etwas darüber vorgebracht, so daß wir im Stande sind, seine Vorstellung so auszumitteln, wie er etwa sie selbst im Zusammenhange vorgetragen haben würde.

Gott ist, so lehrt Clemens, derjenige, der Alles in sich faßt; eben deßhalb aber, weil er der Unendliche, Allerfassende ist, kann auch Niemand ihn selbst wieder erfassen und begreifen; daraus geht hervor, wie schwierig die untersuchende Rede über Gott ist. Denn wenn es schon schwer ist, den Grund eines einzelnen Dinges aufzufinden; so hat gewiß noch größere Schwierigkeit die Untersuchung über den ersten und ewigen Grund, der zugleich für Alles, was Dasein hat, die Ursache des Werdens und Seins ist. Denn wie sollte das ausgesprochen werden können, was weder Gattung — *γένος* —, noch Differenz — *διαφορὰ* —, noch Art — *εἶδος*, noch ein Individuum — *ἄτομον*, noch eine Zahl ist? Es ist ferner kein Accidens —

1) Vgl. A. F. Daehne — de *Γνωσει* Clementis Alexandrini et de vestigiis Neoplatonicae Philosophiae in ea obviis. Lips. 1831. J. H. Fichte de Philosophiae novae Platonicae origine. Berol. 1818. Sonst und insbesondere über das Innere ist zu vergleichen: H. E. F. Guerike de schola, quae Alexandriae floruit, catechetica, namentlich der zweite Theil. Möhler: die Einheit der Kirche S. 129—162.

συμβεβηκός τι — noch etwas, dem ein solches anhängt. Auch wird Niemand mit Wahrheit Gott das All — ὅλον nennen dürfen; denn das All wird unter den Begriff der Größe gestellt; er aber ist der Vater von Allem. Noch weniger können an ihm Theil unterschieden werden; denn die Einheit — τὸ ἕν — ist untheilbar. Deßwegen ist er auch der Unendliche, nicht weil er im Begriffe nicht durchgangen werden kann, οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξήτητον νοούμενον —, sondern weil er über Dimension und Grenze erhaben ist. Deßwegen ist er form- und namenlos. Wenn wir ihn daher zuweilen auf uneigentliche Weise das Eine, das Gute, die Intelligenz oder das Sein, oder Vater oder Gott, oder Schöpfer oder Herr nennen, so thun wir dieß nicht als wenn wir damit wirklich seinen bezeichnenden Namen vorbrächten, sondern aus Ermangelung des wahrhaft bezeichnenden Namens bedienen wir uns dieser schönen Worte, und zwar zu dem Ende, daß der Gedanke sich darin befestige, um in andern etwaigen Bestimmungen nicht abzuirren. Denn nicht das Einzelne von diesem zeigt Gott an, sondern Alles zusammen weiset hin auf die Macht des Allmächtigen. Denn Alles, was über irgend etwas ausgesagt wird, alle Prädicirung also geht entweder auf innere Unterscheidungen, oder drückt Verhältnisse aus, die zu äusserlichen Dingen auch äusserlich bestehen. [2]) Alles dieß läßt sich aber von Gott nicht annehmen. Auch durch Demonstration — επιστημη αποδεικτικη — wird Gott nicht erfaßt; denn diese stützt sich auf frühere und bekannte Principien. Vor dem Ungezeigten aber, oder ehe dieser ist, ist nichts. Es bleibt also nichts übrig, als daß wir durch göttliche Gnade und allein

---

2) Τὰ γὰρ λεγόμενα, ἢ ἐκ τῶν προσόντων αὐτοῖς ῥητά ἐστιν, ἢ ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως. Stromat. l. V, cap. 12. pag. 695. ed. Potter. Oxon. 1715. Potter sucht diesen Satz in folgender Umschreibung zu geben: Veras rerum descriptiones vel per aliquod, quod iis inhaeret, fieri; vel per relationem ad aliquod propinquum; und das darauf folgende: οὐδὲν δὲ τούτων λαβεῖν οἷόντε περὶ τοῦ Θεοῦ mit: Porro horum neutrum Deo convenit, cui neque ullum est accidens, neque pars, neque aliud quidpiam quod ipsi inhaereat, nec ei ad aliam quamvis rem naturalis aliqua relatio est. Ibid. in der 12. Note.

durch den Logos, der bei ihm ist, den Unbekannten kennen lernen. [1])

So führt demnach Clemens unser religiöses Erkennen auf den ewigen Logos zurück, eine Vorstellung, die er sehr oft wiederholt und schon darum zu erkennen gibt, daß sie bei ihm zum Princip sich gestaltet habe. [2]) Daß er durch diese Vorstellung und dieses Princip ganz mit Justin zusammenhängt, brauchen wir nicht erst zu bemerken. Enger und näher die Sache betrachtet, bildete sich aber bei Clemens die Ansicht so aus, daß sie sich ihm ergab aus der tiefern Betrachtung des Verhältnisses, in dem der Mensch zum Logos, der Logos aber zum Vater steht. Der Logos ist das Bild Gottes, das Bild des Logos aber ist der Mensch. [3]) Aber nicht nur in einem etwa oder dem andern ist der göttliche Logos auf abbildliche Weise, sondern er ist in Alle ergossen. [4]) Nur war seine Wirksamkeit in der Zeit vor seinem wirklichen Erscheinen die Wirksamkeit auf einem ihr entfremdeten Boden, sie trat mehr in zusammenhangslosen zuckenden Strahlen hervor als in fester objectiver Gestaltung. Erst bei der wirklichen Erscheinung desselben kamen die Strahlen, die einzeln und abgerissen bisher geleuchtet hatten, in ihre wahre Einheit dadurch, daß die Quelle derselben, Christus jetzt persönlich der Welt sich zeigte. Durch diese persönliche Erscheinung wurde die Wahrheit erst objectiv und jetzt gab es ein volles und wahres Bewußtsein des Göttlichen. [5]) Wenn

1) Clem. Alex. Strom. l. V. c. 12. p. 695. 696.

2) Ἔστιν οὖν ἄλλη τις τοιαύτη κατάστασις αληθὴς θεοσεβείας αὐτῆς, ἧς μόνος δεδάσκαλος ὁ λόγος; οὐκ ἔγωγε οἶμαι. Strom. l. II. p. 433.

3) Ἡ μὲν γὰρ τοῦ Θεοῦ εἰκὼν ὁ λόγος αὐτοῦ καὶ υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος ὁ θεῖος λόγος φωτὸς ἀρχέτυπον φῶς· εἰκὼν δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄνθρωπος ἀληθινὸς, ὁ νοῦς ὁ ἐν ἀνθρώπῳ, ὁ κατ᾽ εἰκόνα τοῦ θεοῦ καὶ καθ᾽ ὁμόιωσιν διὰ τοῦτο γεγενῆσθαι λεγόμενος, τῇ κατὰ καρδίαν φρονήσει τῷ θείῳ προεικαζόμενος λόγῳ καὶ ταύτῃ λογικός. Cohortatio ad gentes. p. 78. 79. Vgl. Strom. l. V. p. 703. l. VI. p. 776. l. VII. p. 837.

4) λόγος πάντῃ κεχυμένος. Strom. l. VII. p. 840. vgl. l. VII. p. 831. 832. l. V. p. 698. l. I. p. 375—378. 411. 373.

5) Strom. l. VI. p. 762. 763. l. I. p. 342. 343. l. I. p. 348. 349.

nun aber erst mit dem Christenthum das höhere Selbstbewußtsein gegeben wird, so ist die Frage, durch was dieses von Christus in uns übergehe? Dem Bedürfnisse des Menschen nach höherer Offenbarung entspricht eine innere Sehnsucht, in welcher sich eben das Bedürfniß ausspricht. In der Sehnsucht ist schon von selbst die Ahnung des Göttlichen verborgen, und in dieser ist die Fähigkeit, die Grundlage der wahren Gotteserkenntniß gegeben, welche Fähigkeit sich ganz besonders als Glaubensvermögen offenbaret. Von dieser Sehnsucht und diesem Glaubensvermögen ist bei den Kirchenvätern viel die Rede. Ueber den Glauben selbst dachte aber Clemens auf folgende Weise. Da er überall den Glauben zunächst als Aufnahme der Offenbarung durch Christus erkannte, und ohne den Logos denken, ihm gerade so viel heißt als gegen die Vernunft denken, weil alles vernünftige Thun aus Gott ist [6]); so läßt sich daraus schon ermessen, welche Bedeutung er dem Glauben in seinem Verhältnisse zum Wissen geben werde. Schon an und für sich stützt sich jede Erkenntniß und jede Wissenschaft, wenn sie zu ihrem Ursprunge sich hinwendet, auf den Glauben als etwas Gegebenes und somit Evidentes. Denn da wir das, was wir erkennen wollen, aus dem abzuleiten suchen, was schon vorher gewiß und unbezweifelt ist; so ist es klar, daß die nach Wissenschaft Strebenden und der Wissenschaft gänzlich Vertrauenden dennoch auf einen Grund, ein Princip kommen, das sie, weil nichts vorhergeht und auch die Demonstration vergebens versucht wird, nur allein im Glauben ergreifen. [7]) Die Wissenschaft befaßt sich mit der Demonstration; der Glaube aber, die Gnade, führt das, was nicht demonstrirt werden kann, zurück auf das Einfache, Allgemeine, Universelle. [8]) Das Feste und Zuversichtliche ist

---

In dieser letzten Stelle ganz besonders: ferner l. IV. p. 674. l. I. p. 338. 376.

6) *Εἰ γὰρ μὴ λόγῳ πράττομεν, ἀλόγως ποιοῖμεν ἄν. Τὸ λογικὸν δὲ ἔργον κατὰ Θεὸν ἐκτελεῖται.* Strom. l. I. p. 343.

7) Strom. l. II. p. 435.

8) Ibidem.

demnach im Glauben; und wer dem Logos glaubt, der ist gewiß, daß etwas wahr sei, denn der Logos ist die Wahrheit. [1]) Der Glaube an Christus ist das Fundament und die Bedingung alles christlichen Erkennens. Wer nicht glaubt, wird nicht erkennen, war das Losungswort der ganzen alexandrinischen Schule [2]), und Clemens kommt mehr als einmal darauf zurück, um sich selbst in ihm zu gründen. Ihm ist für das geistige Leben der Glaube eben so nothwendig als für das sinnliche Leben das Athmen. [3]) Während er nun dafürhalten muß, daß das, was uns im Glauben gegeben werde, durch das Lernen uns zukomme, folgt ihm daraus von selbst die Nothwendigkeit, daß wir der göttlichen Lehre gehorchen, d. h. Gott glauben; und nur durch diese Hingabe ist uns der Glaube eine göttliche Macht und die eigentliche Kraft der Wahrheit. [4]) Da nun im Glauben die Substanz der Wahrheit ist, so ist der Glaube das alleinige Fundament alles wahren religiösen Erkennens. [5]) Sobald aber dieser Glaube, die Kraft und die Substanz der Wahr=

---

1) *Καὶ ὁ τῷ Λόγῳ πιστεύσας, οἶδεν τὸ πρᾶγμα ἀληθές· ἀλήθεια γὰρ ὁ Λόγος.* Ibid. p. 334.

2) *Ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε,* nach Jesaia 7, 9. Nisi credideritis, non intelligetis war das Losungswort der spätern Scholastik. Vgl. Strom. l. II. p. 437.

3) Strom. l. II. p. 445. l. VII, p. 852. 854. 883. l. VI. p. 771.

4) *Μάθησις γοῦν καὶ τὸ πείθεσθαι ταῖς ἐντολαῖς, ὅ ἐστι πιστεύειν τῷ Θεῷ. καὶ ἡ πίστις δυναμίς τις τοῦ Θεοῦ ἰσχὺς οὖσα τῆς ἀληθείας.* Strom. l. II. p. 454. Schelling fordert »die unumgängliche Nothwendigkeit der Gefangennehmung und Ergebung seines Willens unter den Gehorsam des Lernens in allen Wissenschaften.« Vorles. über die Methode des akadem. Studiums. 2te Aufl. S. 61. Was der Philosoph für sich in Anspruch nimmt, um darauf in seinen Vorträgen als auf ein Fundament zu bauen, wird Christus auch in Anspruch nehmen dürfen, um zur weitern Erkenntniß seiner Lehre zu führen.

5) *Πλὴν ἀλλὰ τὸ μὴ διστάσαι περὶ θεοῦ, πιστεῦσαι δὲ θεμέλιος γνωσεως. ἄμφω δὲ ὁ Χριστὸς ὅτε θεμέλιος ἥ τε ἐποικοδομή, δἰ οὗ καὶ ἡ ἀρχὴ καὶ τὰ τέλη.* Strom. l. VII. p. 864. vgl. l. II. p. 433. l. VII. p. 891. l. VI. p. 786. l. V. p. 646.

heit, Gegenstand der Betrachtung wird, so entsteht das Wissen, das auf festem Grunde ruht; es ist alsdann ein auf dem Glauben als seinem göttlichen Grunde ruhendes Erkennen.[6]) Dem Inhalt nach ist diese Gnosis daher nicht verschieden von dem Glauben; aber der Inhalt des Glaubens ist in der Gnosis Gegenstand der Reflexion geworden und zu seinem Selbsterkennen zu seinem Selbstbegriff fortgeschritten. Die Gnosis ist somit ein Bewußtwerden der Wahrheit, ein Vernehmen derselben durch sich selbst.[7]) Der Glaube selbst will aber zum Wissen vordringen; er ist nicht ohne das Wissen, so wie das Wissen nicht ohne den Glauben.[8]) Deßhalb nennt Clemens den Glauben ein gläubiges Wissen, und dieses einen wissenschaftlichen Glauben.[9]) Da der Glaube ein geistiges Ergreifen und Schauen des Göttlichen, ein unmittelbar Gewisses, eine durch sich selbst wirkende göttliche Weisheit ist[10]); so ist er nicht nur Fundament alles Wissens, sondern auch sein Kriterium, und in so fern vorzüglicher als die Gnosis.[11]) Der Glaube ist die zusammengedrängte Erkenntniß des Wesentlichen; die Gnosis aber der starke und feste Beweis des durch den Glauben Empfangenen, vermittelst der Lehre des Herrn auf den Glauben gegründet, wodurch eben der Glaube zu einem uner-

---

6) *Αὐτίκα ἡ μελέτη τῆς πίστεως ἐπιστήμη γίνεται, θεμελίῳ βεβαίῳ ἐπερηρεισμένη.* Strom. l. II. p. 433. vgl. l. VI. p. 767. l. I. p. 338. l. II. p. 430. l. VI. p. 767.

7) *Γνῶσις δὲ υἱοῦ καὶ πατρὸς ἡ κατὰ τὸν κανόνα τὸν γνοστικὸν τὸν τῷ ὄντι γνωστικὸν ἐπιβολὴ καὶ διάληψίς ἐστιν αληθείας διὰ τῆς ἀληθείας.* Strom. l. V. p. 643.

8) *Γνῶναι δὲ ἀνάγκη, τίς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ. ἤδη δὲ οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως οὐθ᾽ ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως.* Ibid. vgl. l. II. p. 445. 456. l. V. p. 646. 659. l. VI. p. 736. 794.

9) *Πιστὴ τοίνυν ἡ γνῶσις, γνωστὴ δὲ ἡ πίστις θείᾳ τινὶ ἀκολουθίᾳ τε καὶ ἀντακολουθίᾳ γίνεται.* lib. II. p. 436. Vgl. l. II. p. 454.

10) Strom. l. II. 433 — 442. lib. V. p. 643 ff. lib. VII. p. 864. Cohort. p. 59.

11) *Κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις, καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον.* Strom. l. II. p. 436.

schütterlich wissenschaftlichen Erkennen erhoben wird. [1]) Somit ist die Gnosis nichts anderes, als ein wissenschaftlich entwickelter und organisirter Glaube. [2])

Schon daraus wird es sich ergeben, welche Ansicht Clemens von der Philosophie gehabt habe. Sie ist ihm Vorstufe zur wahren Erkenntniß und hat als solche großen Werth. [3]) Wie sie schon die alte Zeit auf Christus vorbereitete, da, wo sie sich selbst verstand; so dient sie jetzt dazu, den Glauben zum höhern Wissen zu erheben [4]), worin eben die **Vollendung** besteht. Die Philosophie an sich ist gut, doch höher steht der Glaube;

---

1) *Ἡ μὲν οὖν πίστις σύντομός ἐστιν, ὡς εἰπεῖν, τῶν κατεπειγόντων γνῶσις, ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει εἰς ἀμετάπτωτον καὶ μετ᾽ ἐπιστήμης καὶ καταληπτὸν παραπέμπουσα.* Strom: l. VII. p. 865. 866.

2) *Πιστὴ δὲ ἡ γνῶσις ἥ τις ἂν εἴη ἐπιστημονικὴ ἀπόδειξις τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν παραδιδομένων.* Stromat. l. II. p. 454. Vgl. auch folgende Stelle, aus welcher zugleich hervorgeht, in welch unzertrennlichem Verbande Clemens sich **Glauben**, **Wissen** und **Leben** gedacht habe: «*Ἔστιν γὰρ ὡς ἔπος εἰπεῖν ἡ γνῶσις τελείωσίς τις ἀνθρώπου, ὡς ἀνθρώπου, διὰ τῆς τῶν θείων ἐπιστήμης συμπληρουμένη, κατά τε τὸν τρόπον καὶ τὸν βίον καὶ τὸν λόγον σύμφωνος καὶ ὁμόλογος ἑαυτῇ τε καὶ τῷ θείῳ λόγῳ. διὰ ταύτης γὰρ τελειοῦται ἡ πίστις ὡς τελείου τοῦ πιστοῦ ταύτῃ μόνως γιγνομένου. πίστις μὲν οὖν ἐνδιάθετόν τί ἐστιν αγαθὸν καὶ ἄνευ τοῦ ζητεῖν τὸν θεὸν ὁμολογοῦσα εἶναι τοῦτον καὶ δοξάζουσα ὡς ὄντα. ὅθενχρὴ ἀπὸ ταύτης ἀναγόμενον τῆς πίστεως καὶ αὐξηθέντα ἐν αυτῇ χάριτι τοῦ θεοῦ τὴν περὶ αὐτοῦ κομίσασθαι ὡς οἷόν τέ ἐστιν γνῶσιν.* Strom. l. VII. p. 864.

3) Strom. l. I. p. 331. 341. 366. 375. l. VI. p. 761. 771. 820. l. VII. p. 839.

4) Strom. l. II. p. 436. 445. 456. l. VI. p. 643. 646. 659. l. VI, p. 736. 794. *Πλέον δέ ἐστι τοῦ πιστεῦσαι τὸ γνῶναι.* Strom. l. VII. p. 839. 864—866. Vgl. p. 874. 883. Ueber das Uebrige, wie daß die Gnosis die Wissenschaft vom Sein und von den Dingen sei, wie sie entspringe, und wie sie zum Praktischen sich verhalte u. s. w. Vgl. Strom. l. II. p. 468. 457. l. VII. p. 891. 895. l. III. p. 531. l. IV. p. 597. 625. l. V. p. 659. l. VI. p. 736. 787. 779. 799. 816. 825. 838. 867. l. II. p. 453. 469. 470. 480. 494. l. IV. p. 637. 642. l. VII. 829. 855. 883; besonders merkwürdig die Stelle l. IV. p. 632.

am höchsten aber das Wissen in Verbindung mit dem Glauben, oder die christliche Wissenschaft, die eben die Gnosis ist.

Dieselbe Ansicht über das Verhältniß zwischen Glauben und Wissen finden wir bei Origenes, dem geistvollen und kühnen Schüler des Clemens, wenn er sich schon selbst in seinen eigenen theologischen Forschungen nicht immer von dieser wichtigen Vorstellung leiten ließ. Die Erkenntniß Gottes, zu der man nicht, wie Celsus, den er bestreitet, glaubte, dadurch kommt, daß man seine menschlichen Begriffe verbindet und verbindend steigert, oder daß man vom Vorhandenen abstrahirt (Synthesis und Analysis, wie es bei Origenes heißt), die Erkenntniß Gottes kommt nicht in die Seele ohne Einwirken Gottes, ohne Gnade; Gott also wird durch Gott selbst in unser Erkennen eingeführt. Niemand kennt den Vater als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will. Unser Wissen von Gott ist somit Werk der Gnade, Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes.[5]) Das, was für endliche Wesen unmöglich ist, wird durch Gott, seinen Sohn und den heiligen Geist vermittelt.[6]) Mit der Gabe der Erkenntniß kommt Gott denen zuvor, von denen er vorausweiß, daß sie

---

5) Origenes adv. Celsum. l. VII. c. 44. p. 725—727. Oper. tom. I. ed. De la Rue. Paris. 1733.

6) Quid enim aliud lumen Dei dicendum est, in quo quis vidit lumen, nisi virtus Dei, per quam quis illuminatus, vel veritatem omnium pervidet, vel ipsum Deum cognoscit qui veritas appellatur. Tale est ergo, quod dicitur in lumine tuo videbimus lumen, h. e. in verbo et sapientia tua, qui est filius tuus; in ipso te videbimus patrem. Num quidnam quia lumen nominatur, simile putabitur solis hujus lumini? Et quomodo vel levis aliquis dabitur intellectus, ut ex isto quis corporali lumine causam scientiae capiat, et veritatis inveniat intellectum? Origenes will hier fleischlichen Vorstellungen über Gott begegnen. Vgl. De Oratione c. 1. p. 196. 197. Tom. I. Besonders die Stelle: *Τὰ διὰ τὸ εἶναι μέγιστα καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον τυγχάνειν, εἰς ὑπερβολὴν τε ὑπεράνω τῆς ἐπικήρου φύσεως ἡμῶν, ἀδύνατα τῷ λογικῷ· καὶ θνητῷ γένει καταλαβεῖν· ἐν πολλῇ δὲ καὶ ἀμετρήτῳ ἐκχεομένη ἀπὸ Θεοῦ εἰς ἀνθρώπους χάριτι Θεοῦ διὰ τοῦ τῆς ἀνυπερβλήτου εἰς ἡμᾶς χάριτος ὑπηρέτου Ιεσοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ συνεργοῦ πνεύματος, βουλήσει Θεοῦ δυνατὰ γίγνεται κ. τ. λ.*

dieselbe gut benützen würden.[1]) Durch diese Mittheilung von oben kommt in den Menschen ein heiliges Licht, durch welches er gewisser Maaßen am Göttlichen selbst Theil nimmt und wodurch sein Wesen ewig ist.[2]) Was aber im Christenthum selbst

1) Adv. Cels. c. 44. p. 726.

2) Wir theilen hier aus dem vorletzten Kapitel des letzten Buches über die Principien eine schöne und tiefsinnige Stelle in größerm Umfange mit: Omnis, qui participat alicujus, cum eo, qui ejusdem rei particeps est, sine dubio unius substantiae est, uniusque naturae. Ut puta omnes oculi lucis participant, et ideo omnes oculi qui de luce participant, unius naturae sunt. Sed licet omnis de luce participet oculus, tamen quoniam alius acutius, alius obtusius videt, non omnis oculus aequaliter de luce participat . . . . Transeamus ergo ab his sensibilibus exemplis ad intellectualium contemplationem. Omnis mens, quae de intellectuali luce participat, cum omni mente, quae simili modo de intellectuali luce participat, unius sine dubio debet esse naturae. Si ergo coelestes virtutes intellectualis lucis, id est divinae naturae per hoc, quod sapientiae et sanctificationi participant, participium sumunt, et humanae animae ejusdem lucis et sapientiae participium sumserunt, et ita sunt unius naturae ad invicem uniusque substantiae. Incorruptae autem sunt et immortales coelestes virtutes, immortalis sine dubio et incorrupta erit etiam animae humanae substantia. Non solum autem, sed quoniam ipsa patris et filii et spiritus sancti natura, cujus solius intellectualis lucis universa creatura participium trahit, incorrupta est et aeterna, valde consequens et necessarium est etiam omnem substantiam quae aeterna illius naturae participium trahit, perdurare etiam semper et incorruptibilem esse et aeternam, ut divinae bonitatis aeternitas etiam in ea intelligitur, dum et aeterni sunt hi, qui ejus beneficia consequuntur. Sed sicut percipiendae lucis diversitas servata est in exemplis, cum vel obtusior et acutior obtutus designatus est intuentis; ita etiam de patris et filii et sancti spiritus participatione servanda est pro intentione sensus vel mentis capacitate diversitas. Alioquin consideremus, si non etiam impium videtur, ut mens, quae Dei capax est, substantialem recipiat interitum: tamquam hoc ipsum quod intelligere Deum potest et sentire, non ei sufficere possit ad perpetuitatem, maxime cum etiam per negligentiam decidat mens ne pure et integre in se recipiat Deum, semper tamen habeat in se velut semina quaedam reparandi ac renovandi melioris intellectus, cum

das höhere Erkennen betrifft, so ist es nicht nur möglich, sondern in dem verkündeten Glauben ist die Gnosis selbst gegründet, und kommt in jenen zum Vorschein, die durch ihre Individualität zum Forschen geeignet und daher auch berufen sind. Die Apostel verkündeten in Betreff einiger Gegenstände auch solchen das Nothwendige, die gegen ein wissenschaftliches Erkennen sich gleichgültig verhielten; dieses höhere wissenschaftliche Erkennen, das Fragen nach den Gründen der Lehre, die Vermittlung des objectiv Gegebenen überließen sie jenen, die dazu ausgezeichnete Gaben des Geistes erhalten hatten. Indem sie daher in ihrer Verkündigung nur das Was in seinem einfachen Sein hinstellten, das Wie und Woher aber verschwiegen, haben sie nur die Wissenschaftlicheren, die Freunde der Weisheit gereitzt, an den zu lösenden Problemen ihre Kräfte zu üben und die Früchte ihres Geistes zu zeigen. [3]) Origenes strebt nun aber vorzüglich das Was, die

---

ad imaginem et similitudinem Dei qui creavit eum, interior homo, qui et rationalis dicitur, renovatur. De principiis l. IV. c. 36. p. 194. Rufin hat ausgelassen, was Hieronymus aus dem vierten Buche des Periarchon im Briefe an Avitus vorbringt. Vgl. l. II. Origenianor. Huetii q. 1. n. 5. 6. 7. p. 107, 108 in Tom. IV. Oper.

3) Illud autem scire oportet, quoniam sancti Apostoli fidem Christi praedicantes, de quibusdam quidem quaecunque necessaria crediderunt, omnibus etiam his qui pigriores erga inquisitionem divinae scientiae videbantur, manifestissime tradiderunt, rationem scilicet assertionis eorum relinquentes ab his inquirendam, qui Spiritus dona excellentia mererentur, et praecipue sermonis, sapientiae et scientiae gratiam per ipsum Spiritum sanctum percepissent; de aliis vero dixerunt quidem, quia sint: quomodo autem, aut unde sint, siluerunt, profecto ut studiosiores quique ex posteris suis qui amatores essent sapientiae, exercitium habere possent, in quo ingenii sui fructum ostenderent, hi vidilicet qui dignos se et capaces ad recipiendam sapientiam praepararent. De princip. praefat. n. 3. p. 47. Nach dieser Bestimmung ist auch die Destinction zu beurtheilen, die Basilius der Große in seiner Schrift vom heiligen Geiste c. 27. oper. tom. II. p 212. ed. Paris. 1618 zwischen δόγμα und κήρυγμα macht; vgl. die wichtige Erklärung über diese Distinction von Eulogius von Alexandrien bei Photius in der Bibliotheca Cod. CCXXX. p. 833.

einfache Gestalt der göttlichen Wahrheit festzuhalten, weil aus ihr erst das rechte höhere Wissen sich entwickeln kann; und weil durch mehrere Individuen schon der Glaube seiner Zeit entstellt worden war, so stellt er einen Kanon auf, nach welchem die Wahrheit fortan erhalten und erkannt werden soll, in dem Satze: Das allein ist für Wahrheit zu halten, was in nichts von der kirchlichen und apostolischen Lehre abweicht.[1]) Somit ist es das Kerygma, die Verkündigung, die als das ewig lebendige Wort Gottes festzuhalten ist, wenn das Christenthum in seiner Reinheit bestehen soll. Damit ist überall die Lehre von der heil. Schrift von Origenes in Verbindung gebracht. Wahr ist daher nur die Philosophie, die mit dem Christenthum übereinstimmt, sei es, daß wir diese Uebereinstimmung durch eine wissenschaftliche Reconstruction des Glaubens herbeiführen, oder daß diese Vermittlung schon durch die Wirksamkeit des Logos, und dieß gilt für die Zeit vor seiner wirklichen Erscheinung, geschehen war, aber dann freilich nicht in ihrer Ganzheit und Vollendung; in jeder Weise aber kann die Philosophie dem Christenthum wesentlichen Nutzen verschaffen.[2]) Aber er kennt auch die Gefahren der Verirrung in der Anwendung und warnt vor dieser.[3]) Nur das, was die wahre Vernunft auf wahre Weise

---

1) Cum multi sint qui se putant sentire quae Christi sunt, et nonnulli eorum diversa a prioribus sentiant, servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab Apostolis tradita, et usque ad praesens in ecclesiis permanens: illa sola credenda est veritas quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione. De princip. praef. n. 2. p. 47. Vgl. Homil. I. in Jerem. t. III. 129. de princip. lib. IV. p. 199. n. 1.

2) Homil. XIV. 8. n. 3. in Genes. t. II. p. 98; contra Celsum l. I. n. 9. tom. I. p. 327. l. III. n. 45. tom. I. p. 476. n. 72. p. 494; epist ad Gregor. Thaumaturg. t. I. p. 30. Contr. Cels. VI. n. 3. p. 631.

3) Homil. VII. n. 3. in Ezechiel. tom. III. p. 382. Homil. VII n. 7. in Jos. tom. II. p. 414. C. Celsum l. VI. n. 2. tom. I. p. 630. n. 7 sqq. p. 634. sqq.; de princip. III. c. 6. n. 1. p. 152. VII. n. 30. p. 715. VI. n. 13. p. 639.

erfaßt, ist anzunehmen; dann ist sie aber immer göttlich beherrscht, und deßwegen widerstreitet der Glaube der Vernunft nie, vielmehr findet eine innere Harmonie Statt, die schon von Anfang als solche besteht und nicht erst gemacht zu werden braucht. [4]) Dieser innern und ewigen Harmonie werden sich aber nicht Alle bewußt. Diejenigen von den Christen nun, die sich ihrer nicht bewußt werden, bleiben beim Glauben stehen, nur die Philosophirenden, in denen der Glaube selbst ein Wissen wird, werden sich, indem sie zwischen diesen und jenen vermitteln, der Uebereinstimmung als einer ursprünglichen und ewigen sich bewußt. Origenes unterscheidet daher zwischen einer esoterischen und einer exoterischen Lehrart; die letztere ist für die Menge berechnet [5]), die erstere für die wissenschaftlich Gebildeten. Indeß hatte Origenes keineswegs eine übertriebene Vorstellung von der Gnosis, in der Weise nämlich, daß er den Glauben hintangesetzt hätte, vielmehr hält er an diesem überall fest, und achtet es als seine Bestimmung, zum Glauben die Menschen hinzuführen. [6]) Die Gnosis ist nur der geläuterte Glaube, im Gegensatz zu dem fleischlichen, der am todten Worte hängt. Um die Sache des Glaubens noch fester zu stellen, geht er selbst über das Christenthum hinaus und sucht im Heidenthum Beweise dafür auf, daß

---

4) *Τὰ τῆς πίστεως ἡμῶν ταῖς κοιναῖς ἐννοίαις ἀρχῆθεν συναγορεύοντα.* Contr. Cels. l. III. n. 40. p. 473.

5) *Τὸ δ᾽ εἶναι τινὰ οἷς μετὰ τὰ ἐξωτερικὰ, μὴ εἰς τοὺς πολλοὺς φθάνονται, οὐ μόνον ἴδιον τοῦ χριστιανῶν λόγου, ἀλλὰ γὰρ καὶ τῶν φιλόσόφων.* Contr. Cels. l. n. 7. p. 325. *Λέγομεν γὰρ περὶ αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ ἀληθῆ καὶ τοῖς πολλοῖς σαφῆ μὲν εἶναι δοκοῦντα, οὐ σαφῆ δ᾽ ὄντα ἐκείνοις, ὡς τοῖς ὀλίγοις, φιλοσοφεῖν ἀσκοῦσι τὰ κατὰ τὸν λόγον.* l. III. n. 79. p. 499. Vgl. VI. n. 639. de princip. III. cap. 2. n. 1. 2. p. 138. 139. Unde et simpliciores quique Domino Christo credentium existiment etc. — Nos vero rationem dilucidius intuentes, haec ita esse non arbitramur, considerantes etc. Vgl. Contr. Cels. l. III. n. 79. p. 499. V. n. 18. p. 591.

6) Contr. Cels. V. n. 1. p. 578. Homil XII. in Levit. n. 7. Tom. II. p. 258. c. Cels. I. n. 11. p. 329. n. 9. p. 328. Homil. XII. in Lev. n. 5, 252. de Princip. IV. n. 12. p. 169.

sich zuletzt Alles auf den Glauben gründe. „Wir stellen es nicht in Abrede, daß wir denjenigen den einfachen Glauben — *ἀλογως πιστευειν* — anpreisen, die wegen ihrer zeitlichen Geschäfte es nicht über sich gewinnen, eigentliche Untersuchungen über die Wahrheit anzustellen, jenen Glauben, der unsern Gegnern so verächtlich scheint. Wir haben aber aus der Erfahrung gelernt, wie heilsam dieser Glaube den meisten Menschen ist. Doch wie machen es unsere Gegner? — Sie thun dasselbe, wenn sie es schon nicht gestehen. Warum wählen die, welche Liebe zur Weisheit haben, und sich an eine philosophische Secte hängen, sich ihren Meister? weil sie ein Zufall leitet, oder weil sie gerade jetzt einen Lehrmeister treffen? Warum wählen sie die Schule, zu der sie sich schlagen? — Darum, weil sie einfach glauben, daß diese mehr Vorzug haben als die übrigen. Wer nimmt sich die Mühe, die Principien der Schulen, die Beweise der Ansichten, und die Gegenbeweise der andern anzuhören und zu prüfen, ehe er sich entschließt, zu der Schule des Aristoteles, des Zeno, des Epikurus oder der andern überzutreten? Die Ursache, wodurch die meisten bewogen werden, sich z. B. zu den Stoikern zu schlagen, und die übrigen Schulen zu verwerfen, ist nicht ein Schluß, der nach bedachtsamer Prüfung der Gründe und Gegengründe gefaßt wäre, sondern die Ursache liegt ganz und gar in einem Unmittelbaren, einem an sich gewissen, wofür man auch zunächst keinen Grund als die Unmittelbarkeit des Gewißseins hat — oder wie sich Origenes in seiner Sprache ausdrückt: *ἀλόγῳ τινὶ.* [1]) Und gleich darauf macht er die Bemerkung, die sich ihm als Folgerung eines Schlusses ergibt: Es sey der Vernunft angemessen, Gott zu glauben, da ohnehin vom Glauben alles Menschliche abhänge. [2]) Daß Origenes die Wissenschaft

---

1) Contr. Celsum — l. I. n. 10. p. 328. 329. *ἀλόγῳ τινὶ φορᾷ.*

2) Ibid. n. 11. p. 329. das *ἄλογος τις φορᾷ* von dem hier Origines spricht, ist, wenn wir es in seiner abstracten Allgemeinheit betrachten, ganz das, was Jacobi unter dem unmittelbaren Glauben verstand, der für den Menschen gleichsam Instinct ist, und was Clemens von Alexandrien die Ohren der Seele nannte. Strom. l. V. c. 1. p. 644.

zurückführte auf ein Unmittelbares, ein Gegebenes, das ihm selbst noch höher steht als der Begriff derselben, ist ein Beweis seines tiefern Nachdenkens; eben so sehr auch, daß er den Gedanken der Vermittlung dieses Unmittelbaren in sich trug, und diesen Gedanken zu realisiren versuchte. Aus dem göttlich Gegebenen sollte sich ihm, mit Hülfe der eigenen Vernunft, die christliche Wissenschaft entwickeln, die als ein Ganzes sich gestalten müsse in ununterbrochener Reihe der Gedanken, d. h. in einem systematischen Zusammenhange. [3]) Ein Versuch dieser wissenschaftlichen Behandlung des Glaubens sollte sein eigenes Werk über die Principien sein. Doch ist es ihm nicht eigentlich gelungen, aus dem Bewußtsein des Unmittelbaren so herauszutreten, wie sich diese Bewegung des Denkens in seinem tiefen Geiste als Aufgabe zeigte; es war viel, daß diese zum Bewußtsein kam; die völlige Lösung konnte man von der damaligen Zeit, die mehr noch im Elemente des kindlichen Glaubens gegründet war, als in dem des philosophischen Wissens, nicht verlangen. Der Mann aber, in dem dieß Bewußtsein der Aufgabe am deutlichsten sich aussprach, war Origenes, obwohl er geistig nicht von seinem vielleicht gelehrteren, aber nicht so kühnen Meister, Clemens, zu trennen ist. Die von Origenes versuchte Lösung der Aufgabe war aber schon lange vorher durch Justin ihrer Idee nach darin gegeben, daß man die Vermittlung alles Erkennens zuletzt im Logos suchte, der eben so sehr ursprünglich unserem Geiste verwandt ist, als er später in der Fülle der Zeiten die Gottheit, wie sie ist, offenbarte. Auf diese Einheit wird meistens alles tiefere Erkennen zurückgeführt. Die Vernunft des Menschen hat

3) Oportet igitur velut elementis ac fundamentis hujusmodi uti secundum mandatum, quod dicit: Illuminate vobis lumen scientiae — Osea 10, 12 — omnem qui cupit seriem quandam et corpus ex harum omnium ratione perficere, ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque quid sit in vero rimetur, et unum, ut diximus, corpus efficiat exemplis et affirmationibus vel his, quas in sanctis scripturis invenerit, vel quas ex consequentiae ipsius indagine ac recti tenore repererit. De princip. praef. n. 10. p. 49.

als einzelne Vernunft ihren Ursprung in der göttlichen, welche **die Vernunft an sich** ist und die Quelle aller Vernunft in den vernünftigen Wesen. [1]) Im Christenthum ist aber die Wahrheit hervorgetreten, welche die Wahrheit an sich und in ihrer Concretheit ist, denn Christus ist die lebendige göttliche Wahrheit, zu der sich die aus der menschlichen Vernunft hervorgegangenen wahren Erkenntnisse nur wie einzelne abgebrochene Strahlen verhalten. Da die Gnosis nun nichts anderes als die Vermittlung des Glaubens war, so wurde die Philosophie, so viel man sonst auch auf sie hielt, doch nie Quelle der religiösen Erkenntniß; diese suchten die Lehrer nur in der göttlichen Offenbarung. Nur auf dem Standpuncte des Christenthums fest und unerschütterlich ruhend, hoffte man zur Wissenschaft göttlicher und menschlicher Dinge zu gelangen, und dieses höhere und tiefere Erkennen, so viel als damals möglich, in ein System zu bringen, von dem Origenes die klarste Vorstellung in seiner Zeit hatte, wenn es ihm gleichwohl nicht gelungen ist, seine Gedanken wirklich zu vollziehen. Die alexandrinische Schule, mit der stark hervortre-

---

1) Man lese nach, was Origenes in seinen Tomen über den heil. Johannes zu dem Eingange in das Evangelium, und namentlich über den **Logos** sagt. Unter Anderm heißt es Vol. IV. tom. II. p. 50: «Der Name «Gott» wird mit dem Artikel gebraucht, wenn er die unerzeugte Ursache aller Wesen bezeichnet; wenn hingegen das Wort «Gott» schlechthin genannt wird, wird der Artikel hinweggelassen. Derselbe Unterschied nun, der zwischen dem Ausdruck «der Gott» und zwischen dem Ausdruck «Gott» — ist, findet auch Statt zwischen dem Ausdrucke «die Vernunft» und dem Ausdrucke «Vernunft». Denn wie «der Gott» über Alles der Gott ist, und nicht «Gott» schlechthin; so ist auch die Quelle der allen vernünftigen Wesen einwohnenden «Vernunft» «die Vernunft»; während jene «Vernunft» nicht eben so vorzugsweise, wie die erstere, als «die Vernunft» begriffen und bezeichnet wird.» Aus dieser allgemeinen göttlichen Vernunft, diese aber nicht im pantheistischen Sinne gedacht, ist nun auch nach andern Stellen die heidnische Philosophie entstanden, die eben so sehr dem Christenthum zustimmt als von ihm wiederum verschieden ist: Philosophia neque in omnibus legi Dei contraria est, neque in omnibus consona. Homil. XIV. in Genesin. n. 3. tom. II. p. 98.

tenden idealen Richtung, hat das Verdienst, einer fleischlichen Auffassung und einer am todten Buchstaben hängenden Erklärung des Positiven eine reinere, geistigere und erhabenere Anschauung und Begründung des Christenthums gegenüber zu stellen, und einen Geist der Erkenntniß und Wissenschaft, die aber immer auf dem Glauben als ihrem festen Grunde ruhet, in der Welt zu wecken und zu beleben. Die alexandrinischen Theologen waren durch ihr Fußen auf dem Glauben daher weit entfernt, in jenen Idealismus zu verfallen, dem sich die häretischen Gnostiker ergeben hatten, wie Valentinus und Andere.

Damit indeß nicht selbst die kirchlichen, d. h. die christlich gebliebenen Gnostiker sich auch zu weit verlieren möchten in ihrem idealen Streben, damit sie nicht die Idee ergriffen ohne die Geschichte, sondern die eine wie die andere, ward in der Kirche selbst eine andere Richtung erweckt. Und dieß war um so nothwendiger, da Männer, wie Origenes, selbst gegen ihren Grundsatz, das Positive als Grundlage gelten zu lassen, in der wirklichen Darstellung ihrer Lehren, die Philosophie constitutiv für den Glauben und seine Darstellung werden ließen. Auf die Principien kommt freilich Alles an und der Theolog ist darnach zu beurtheilen, denn nach seinem Bewußtsein wird er sich immer von ihnen leiten lassen wollen; aber das zweite ist doch sogleich die unmittelbare Anwendung. Sah doch auch der Gnostiker Basilides den Glauben als ein wirkliches Eingehen des Gemüthes in eine höhere Stufe des Daseins an, als eine Hinneigung der Seele zu Etwas, das dem Sinne nicht gegenwärtig ist, als ein geistiges Ergreifen, das ohne Beweis die Wahrheit findet, und setzte er doch den Glauben, die πιστις als das Höchste an und ordnete ihn nicht der Gnosis unter; — aber dennoch wurde er ein Häretiker, denn sein Princip verschwindet ihm bei der Anwendung unter der Hand [2]), was sich schon davon erweist, daß er

2) Clemens Alexandr. Strom. l. II. p. 433. 434. Vgl. Neander's Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme. S. 56. ff.

sogleich nach der Aussprechung seines Princips dieses selbst verunstaltet.

Die Richtung, die der zum Idealismus neigenden alexandrinischen gegenüber trat und diese in Schranken hielt, war die afrikanisch-römische, deren Charakter Realismus war. Dieser betrachtet die Offenbarungen des lebendigen Gottes vor Allem in ihrer Beziehung und in ihrer Angemessenheit zu den Bedürfnissen der menschlichen Natur und zu dem, was praktisch heilsam ist. Die Wissenschaft darf vom Leben sich nie trennen, sie beide müssen in der engsten Verbindung mit einander sein, einander wechselseitig durchdringen und bestimmen; insbesondere soll aber das praktische Moment immer fest im Auge behalten werden, denn ohne dieß versinkt alle Wissenschaft in Leerheit, Erstarrung und Tod, so wie umgekehrt, das Leben ohne Wissenschaft in Nacht und Irrthum. Während die römische Schule diese Einsicht in das Wesen der Wissenschaft und des Lebens festhielt, bewahrte sie sich vor vielen Verirrungen, und diese Kirche bewies eine Würde und Festigkeit, die wir bei der griechischen vergebens suchen. In einer größern Allgemeinheit können wir die ideale Richtung die griechisch-orientalische, die realistische aber die occidentalische nennen. Doch ist damit nicht gesagt, daß in den einzelnen Erscheinungen dieser Richtungen nicht auch beides neben einander bestehen konnte, doch stets mit einem gewissen Uebergewicht des einen oder des andern Moments. Unbewußt nahm die realistische Schule durch den Einfluß der griechischen Theologie platonische Ideen mit auf, denen man selbst wieder Einfluß gestattete. Wir brauchen in diese letzte Richtung nur in so weit einzugehen, als sie in Einheit mit der erstern steht, und in der That, ein eigentlicher Widerspruch entwickelte sich, die Sache näher angesehen, auch nie, und wenn es manchmal so scheint, kommt es nur aus der geistlosen Betrachtung dessen, der es so ansieht.

So sehr auch der im Glauben glühende Irenäus überall die unfruchtbare Speculation zurückweist, und die Weise, mit der christlichen Wahrheit zu verkehren, wie die Gnostiker, bekämpft, so wenig tritt er doch der wahren Gnosis entgegen.

Denn nachdem er in seiner Schrift gegen die Häresien das System des Gnostikers Valentinus dargelegt und das gemeinsame Bewußtsein der Kirche und die unwandelbare Wahrheit desselben nach dem apostolischen Symbolum beschrieben, [1]) sucht er nahe zu legen, daß, obschon die christliche Lehre über den Erdboden ausgebreitet sei, sie doch Eine und dieselbe bleibe, und daraus, daß Einige in der Kirche mehr Einsicht hätten als die Andern, noch gar nicht folge, daß die Lehre nur irgend eine Veränderung oder Umwandlung erleide. „Wie die Sonne, ein Werk Gottes, in der ganzen Welt Eine und dieselbe ist, so auch das Licht, die Verkündigung der Wahrheit; es leuchtet überall, und erleuchtet alle Menschen, die zur Erkenntniß der Wahrheit kommen wollen. Weder der beredteste unter den Vorstehern der Kirche wird je Anderes vorbringen, als die gemeinsame Kirchenlehre enthält, denn Niemand ist über den Meister; noch wird der, welcher schwächern Geistes ist, die Ueberlieferung vermindern. Denn daß es Ein und derselbe Glaube ist, so setzt weder der, der Viel über ihn zu sagen weiß, etwas hinzu, noch nimmt der etwas hinweg, der weniger weiß. Daß Einige mehr, Andere Weniger, nach ihren zugetheilten Fähigkeiten wissen, besteht nicht darin, hat auch nicht zur Folge, daß sie die Grundlage selbst verändern und auf einen andern Gott und andern Christus kommen, als die sind, welche wir schon haben, gleichsam als reichten sie nicht zu; sondern darin besteht es, daß man das, was in Parabeln gesagt ist, näher erforsche, und dem Grunde des Glaubens aneigne; ferner daß man den pragmatischen Zusammenhang und die Oekonomie Gottes in der Bewirkung des menschlichen Heiles aufzeige, daß man erkläre, wie er langmüthig gewesen sei bei dem Abfall der Engel und dem Ungehorsame des Menschen, daß man verständlich mache, warum Gott, der doch Einer und derselbe ist, Zeitliches und Ewiges, Himmlisches und Irdisches gemacht habe; daß man erweise, aus welcher Ursache Gott, der doch der Unsichtbare ist, nicht in Einer,

1) Irenaeus contr. haereses. ed. Massuet, Paris 1710. Von cap. I—X. p. 1—49.

sondern in verschiedenen Gestalten den Propheten erschienen; daß man anzeige, warum Gott mit den Menschen mehrere Bündnisse — διαθηκαι, testamenta — geschlossen, daß man angebe, welches der Charakter eines jeden Bündnisses sei; daß man erforsche, warum Gott Alles unter den Unglauben beschlossen habe, um sich Aller zu erbarmen; daß man dankbar erkenne, warum der göttliche Logos Fleisch angenommen und gelitten habe; daß man verkünde, warum in den letzten Zeiten die Gegenwart des Sohnes Gottes erschienen, der Anfang ἀρχῇ — also am Ende — ἐν τῷ τέλει; daß man enthülle das Zukünftige, so weit die Schrift uns dazu berechtiget; daß man nicht verschweige, warum Gott die Heiden, die keine Hoffnung hatten, zu Miterben, Gliedern und Theilnehmern der heiligen Gemeinschaft gemacht habe; daß man offenbare, wie dieses sterbliche Fleisch Unsterblichkeit anziehe und das Vergängliche Unvergänglichkeit; und daß man es verkünde, wie das Volk, das kein Volk war, ein Volk wurde, und das, was nicht geliebt war, das Geliebte — Osea II, 23. Röm. IX, 25. und warum die Einsame mehrere Kinder hat, als die Verheirathete: Esaia l. IV, 1. Gal. IV, 27. Ueber solches und Aehnliches ruft der Apostel aus: „O welch eine Tiefe des Reichthums, der Weisheit und Erkenntniß Gottes! Wie unerforschlich sind seine Gerichte und unergründlich seine Wege!“ Röm. XI, 33.

Auf diese Weise zeigte Irenäus [1]), daß neben der Pistis eine Gnosis einhergehen dürfe, daß aber die Gnosis aufhöre eine christliche zu sein, wenn sie zur Grundlage nicht den Glauben habe; denn die falschen Gnostiker seien eben deßhalb auf Abwege gerathen, weil sie nicht beim gemeinsamen Glauben geblieben seien, oder vielmehr sich durch menschliche Weisheit einen eigenen Glauben gebildet haben. Diese hat er im Auge, wenn er gegen die Philosophie spricht; denn unter dieser versteht er immer die stolze Anmaßung, ohne eine im Glauben gegebene Grundlage, und also unabhängig von diesem christliche Wahrheiten zu be-

1) Loc. cit. cap. 4. p. 49—51. Am Ende des Kapitels zeigt er das Verfahren der falschen Gnosis der Valentinianer.

sprechen und Bestimmungen darüber festzusetzen, so, wie es einem Jeden der eigene Sinn eingibt. Da auf diese Weise aber das wahrhaft Christliche im Menschlichen untergeht, so will Irenäus, weil damit auch das Heilsame des Glaubens verschwindet, lieber die ganze Speculation nicht und dringt auf den einfachen Glauben. Es ist weit besser und vortheilhafter, in Einfalt wenig zu wissen, durch die Liebe aber sich Gott ähnlich zu machen, als in dem falschen Dünkel, Vieles zu wissen und erkannt zu haben, Gott zu verunehren, die Liebe zu verlieren und so der eigentlichen Bestimmung verlustig gehen [2]). Wir sehen, daß Irenäus in jeder Weise sehr mäßig war; die rechte Gnosis wünscht er selbst und gibt die Gegenstände an, mit der sie sich zu befassen habe; aber die Regel des Glaubens, an die er überall hält und die er beinahe auf jeder Seite hervorhebt, positiv und negativ, gilt ihm mehr; positiv stellt er die Regel selbst als der Erste auf: das sei zu glauben, was als apostolische Ueberlieferung durch die rechtmäßigen Bischöfe auf uns herab sich ererbt habe; negativ aber bekräftigt er diese Regel, indem er nachweist, daß die gnostischen Verirrungen nur in der Nichtbeachtung der Ueberlieferung ihren Grund haben.

Beinahe dieselbe Ansicht finden wir bei Tertullian ausgesprochen. Zwar begegnet es ihm mehr als Einmal, platonische Vorstellungen und Ideen in seinen Schriften vorzutragen; allein deßungeachtet gibt er sich doch bewußt nicht so hin, wie Clemens und Origenes. Er unternimmt es nicht, in das einzugehen, was die alten Philosophen Gutes hatten; er erkennt in ihnen nur die, die nichts Christliches haben und spricht deßhalb das Urtheil der Verdammung, so oft er ihrer gedenkt. [3]) Zu ihnen

---

2) Lib. II. c. 28. p. 156 — 159.

3) De Anima cap. 1. p. 304. ed. Rigaltii Lutet. 1634. Apologetic. c. 46. p. 39—41. Indem er hier auf mehrere Philosophen, als auf Thales, Anaxagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles, Diogenes, Zeno, Aristipp, rc., kurz eingeht und ihre verkehrte Richtungen schildert, sagt er unter Anderm: Philosophi adfectant veritatem, et adfectando corrumpunt, ut qui gloriam captant. De Anima c. 23. p. 325:

sich hinwenden, um Wahrheit von ihnen zu holen, jetzt da Christus, die einzige Wahrheit geboren ist, und sein Evangelium verkündet, dieß ist ihm eine Curiosität, die er nicht begreifen kann. [1]) Aus der Stelle, in welcher er diesen Gedanken ausspricht, geht zugleich hervor, welche Vorstellung er von der Untersuchung innerhalb des Christenthums über das Christenthum habe. Er hatte sich diese Vorstellung aus der Reflexion über die Zeitverhältnisse gebildet. Obschon Christus erschienen war, stellten doch die Häretiker Untersuchungen an, die von dieser

---

Doleo boua fide, Platonem omnium haereticorum condimentarium factum. Vgl. contra Hermogenem c. 8. p. 269; Haereticorum Patriarchae Philosophi. Advers. Marcionem l. I. c. 13. p. 439: Illi sapientiae professores (philosophi graeci), de quorum ingeniis omnis baeresis animatur. De praescriptione Haereticor. c. 7. p. 232. 233. Seinen Respect vor den Philosophen können wir auch aus den Benennungen erfahren: Philosophus gloriae animal; de anima c. 1. p. 304. Philosophi alicujus sapientiae animalia; de patientia c. 1. p. 159.

1) Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post Evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus. Venio itaque ad illum articulum, quem et nostri praetendunt ad ineundam curiositatem, et haeretici inculcant ad importandam scrupulositatem. Scriptum est, inquiunt: Quaerite et invenietis. Quando hanc vocem Dominus emisit, recordemus: Puto in primitiis ipsis doctrinae suae, cum adhuc dubitaretur apud omnes, an Christus esset, et cum adhuc nec Petrus illum Dei filium pronuntiasset: cum etiam Joannes de illo certus esse desiisset. Merito ergo tunc dictum est: Quaerite et invenietis, quando quaerendus adhuc erat, qui adhuc agnitus non erat. De praescript. Haeret. c. 8. p. 233. Vgl. ibid. c. 13. 14. p. 235. 236. Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti. Fides in regula posita est. Adversus regulam nihil scire, omnia scire est. Was nun noch die alte Weisheit der Philosophen betrifft, die der christlichen fremd ist, so sagt er über sie: «Adeo quid simile Philosophus et Christianus? Graeciae discipulus et coeli? famae negotiator et salutis? verborum et factorum operator? rerum aedificator et destructor? interpolator erroris et integrator veritatis? furator ejus et custos? etc. etc. Apologet. c. 46. p. 41.

Erscheinung gleichsam nichts zu wissen schienen. Man gehährdete sich das erst zu suchen, was in der Wirklichkeit schon da war; was aber nur durch unmittelbaren Glauben ergriffen werden konnte und sollte. Christus als historische Erscheinung muß zuerst historisch angeeignet werden; dieß ist die Grundbedingung alles weitern Ergreifens. Lebendig ergriffen wird er aber im Glauben. „Das ist zuerst zu glauben, daß nichts weiter zu glauben sei." Abhold diesem Glauben Untersuchungen innerhalb des Christenthums anzustellen, so, als ob man außerhalb desselben stünde, und den wesentlichen Gehalt des Glaubens in bloße Ansichten aufzulösen, ist ebenfalls eine Curiosität, die Tertullian nicht begreifen will. So hält dieser Theolog an dem unmittelbaren Glauben fest, ohne die Entwicklung der Lehre im Christenthum selbst zu bestreiten. Nur die falsche Philosophie des Heidenthums soll nicht übergetragen werden ins Christenthum. In diesem Punkte stimmen viele und wohl die meisten alten Lehrer der Kirche mit Tertullian überein, und es ist deßhalb falsch, wenn Theologen unserer Zeit Alles, was Kirchenväter gegen Philosophie und ihren Gebrauch in der Theologie vorgebracht haben, auf die innere philosophische Entwicklung des Christenthums beziehen, welche Entwicklung ja nichts anderes als die Bewegung des christlichen Geistes selbst ist. Hätte im Gegentheil Tertullian das Verhältniß des Glaubens zum Wissen irgendwo ausführlich zur Sprache gebracht, er würde ohne Zweifel diese Entwicklung gewollt haben. Wie er es etwa angegangen haben möchte, seine Gründe vorzubringen und seine Beweise zu führen, müssen wir aus dem Verhältniß entnehmen, das er auf eine ungemein tiefsinnige Weise festsetzt zwischen dem Menschen, wie er nach dem Fall ist, und dem Menschen, wie er durch Christus wiedergeboren wird, durch welche Wiedergeburt der Geist in sein ursprüngliches Verhältniß zu Gott und zu sich selbst zurücktritt.

Während die Alexandriner Dionysius, Theognostus und Didymus auf dem Wege fortgingen, den Clemens und Origenes eingeschlagen hatten, verfolgten andere Lehrer, wie Lactantius, rc., die Richtung des Irenäus und Tertullian.

Nach Lactantius ist es eben so verwerflich, Alles, als Nichts wissen zu wollen. Das Wahre liegt ihm in der Mitte [1]). Alles weiß nur Gott; Nichts wissen aber ist Sache des Thieres, und nicht des Menschen. Deßhalb ist das rechte Maaß festzuhalten, und dieses besteht in der Verbindung des Wissens mit dem Nichtwissen; d. h. der Mensch hat das Wissen, aber nicht das volle, das nur bei Gott ist; ihm kommt daher auch das Nichtwissen zu, aber wiederum nicht das volle, denn schlechthin Nichts weiß nur das Thier.

Das aber, worauf beim Erkennen das Meiste ankommt, ist die enge Verbindung des Wissens mit dem Wollen und Thun. Weisheit und Religion sind unzertrennlich, sie machen in ihren Momenten erst das Totalleben aus, und nur in diesem ist das rechte Bewußtsein [2]). Wie für die Weisheit und die Religion nur Ein Gegenstand ist, Gott nämlich; ebenso dürfen auch Weisheit und Religion nie ohne einander sein. So weit Lactantius.

Dadurch zeichnete sich die christliche Gnosis aber stets vor der andern, häretischen aus, daß sie sich auf den Inhalt des Glaubens gründete, und an die objective Erkenntnißquelle hielt. Die Gnosis drang tiefer in den Zusammenhang der christlichen Lehren ein, und in der engsten Verbindung mit dem Glauben

---

1) Alii putaverunt, sciri posse omnia, hi sapientes utique non fuerunt. Alii nihil, ne hi quidem sapientes fuerunt. Illi, quia plus homini dederunt, hi quia minus. Utrisque in utramque partem modus defuit. Ubi ergo sapientia est? Ut neque te omnia scire potes, quod Dei est, neque omnia nescire, quod pecudis. Est enim aliquid medium quod sit hominis, id est sapientia cum ignoratione conjuncta atque temperata. Lactant de falsa sapientia.

2) Ubi sapientia cum religione inseparabili nexu cohaeret, utrumque verum esse necesse est, quia et in colendo sapere debemus, id est scire, quid nobis et quomodo sit colendum; et in sapiendo colere, id est, re et actu, quod scimus, implere. Instit. div. IV. 3. Non potest nec religio a sapientia separari, nec sapientia a religione secerni, quia idem deus est, qui et intelligi debet, quod est sapientiae, et honorari, quod est religionis. IV. 4.

war sie eben so die Klarheit des Glaubens, als der Glaube die Festigkeit der Gnosis war. Die christliche Gnosis war demnach von der häretischen schon dem Princip nach gänzlich verschieden. Und wenn auch einzelne Lehrer, wie Origenes und selbst Clemens in der Anwendung ihres Princips nicht immer ganz glücklich waren, so daß sie an manchen Orten die Philosophie beinahe constitutiv werden ließen, so war dieß nur unbewußt geschehen und sie sind deßhalb des falschen Princips nicht anzuklagen, denn das falsche Princip war selbst gegen ihr eigenes, so oftmals ausgesprochene bessere Princip. [3])

Athanasius, der Große, wie ihn sein geistvoller Darsteller genannt hat [4]), der im Glauben an Christus und für denselben glühete, forderte nur wieder zu diesem Glauben als zu dem Höchsten auf, wodurch wir den Erlöser lebendig ergriffen und in sein Versöhnungsleben eingingen [5]). Das rechte Erkennen ruhet auf dem Glauben und dem frommen Nachdenken, wie auch die Lehre vom Kreuze durch Paulus nicht in weiser Rede, sondern in Erweisungen des Geistes und der Kraft verkündet worden sei [6]). Ist dem Menschen und seiner Vernunft eine gewisse Grenze gesetzt, so ist es unvernünftig mit der menschlichen Vernunft über die menschliche Vernunft hinaus zu wollen [7]).

---

3) Athanasius entschuldigt den Origenes seiner verschiedenen Abirrungen wegen damit, daß er sagt, er habe seine Meinungen nur untersuchungsweise aufgestellt. Epist. ad Serap. IV. Wie wichtig ist es, diesen so großen und im Glauben feststehenden Bischof auf diese Weise urtheilen zu hören! Wie ganz anders urtheilen jetzt Menschen, die wenig oder nichts mit Athanasius gemein haben! —

4) Professor Dr. Möhler zu Tübingen in der gehaltvollen Schrift: Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus. Mainz, bei Florian Kupferberg 1827.

5) Oratio II. c. Arian. c. 32. Orat. III. c. Ar. c. 1.

6) Epist. I. ad Serap. c. 20. ἐν εὐσεβεῖ λογισμῷ. Vgl. ep. IV. ad Serap. c. 5.

7) Contr. Apoll. l. I. c. 13. Vgl. sein Selbstgeständniß über die Weise, wie er seine eigene Thätigkeit in der Kirche, die er gegen die Arianer richtete, ansah. Epist. ad Monach. c. 1 — 2.

Aber dennoch ist das in der Offenbarung Gegebene
nichts Unvernünftiges, und Athanasius macht es
Aufgabe, die absolute Vernünftigkeit des Christent
weisen; eine Aufgabe, die er sehr gut löste, den
gegenüber, die gegen die christliche Sache vorge
waren [1]. Sonst aber bewies er sich im Allgemei
sehr freien, scharfen und überlegenen Dialektiker sei
nicht leicht ein Anderer etwas anhaben konnte [2].

Wenn wir bei **Gregor von Nazianz** läng
so hat dieß seinen Grund darin, daß unser Erig
oft bei diesem Kirchenlehrer verweilt, den man vor
dadurch ehren zu müssen glaubte, daß man ihn den
nannte. [3] Mit **Athanasius** steht Gregor in ei
geistigen Zusammenhange [4], wenn er schon auch de
kannte und verehrte, auch von seinen Lehrsätzen m
die seinigen aufnahm. Aus jenem Zusammenhang
selbst abzunehmen, welche Richtung er verfolgt habe
will keinen Ruhm darin suchen, daß er die von
empfangene Lehren verändert [5], wenn er dieß scho
andere gekonnt hätte, da er als Freund und Kenne

---

1) *Μητε ἀλογον την εις Χριστον πιστιν.* Adv. Gent. c.
contr. Ar. c. 1.

2) Vgl. die sehr gelungene Schilderung, die **Möhle**
macht. Bd. I. S. 117—123.

3) Bei **Erigena** kommen von **Gregor** folgende Prä
vor: **Magnus Gregorius Theologus.** De divisione
l. I. c. 10. p. 5. **Sanctus Pater Gregorius** l. I. c. 18
Und l. I. c. 14. p. 9. heißt es: S. Gregorii Theologi summa
bilisque autoritas. Ohne besondere Prädicate verweißt er auf ih
c. 3. p. 1. c. 41. p. 22. l. II. c. 1. p. 45. c. 27. p. 78. c. 28.
c. 30. p. 86. c. 35. p. 94. l. IV. c. 19. p. 210. l. V. c. 8. p.
c. 38. p. 309.

4) Orat. in Laudem magni Athanasii XXI. in der Benedicti
ausgabe p. 386—411.

5) Orat. XXXIII. 15. p. 614.

keinen Augustinus aufweisen
and der allgemeine Kirchenvater
an Scharf- und Tiefsinn, so
gleichkommt, so konnte sich
sses erfreuen.

die er durch seine fromme
Augustinus in seinem neun-
das ihn wie viele andere in
zu seiner Bildung gebracht
es Guten wurde nicht ganz
h die Mutter hatte auf das
g und zu nachhaltig gewirkt.
durch das Tiefste unter dem
mmen. In ihm wirkte das
seine Abwesenheit und die
mpf, den er mit der Welt
zu bestehen hatte, war ein
n uns in seinen unvergleich-
ich im Eingange macht er
rift seines ganzen Lebens ist,
istes bezeichnet und zu glei-
dem göttlichen Bilde fühlt
Göttliche, was, wenn es
schen unruhig macht, und
Eins wird. *) Diese Un-
andern, sich von ihr zu
hold geworden, suchte
als dieser nur den
d nicht einmal die-
onischen Philo-

er alles Erkennen auf einen ursprünglichen Glauben zurück, der sich, weil er ursprünglich und der menschlichen Natur wesentlich ist, auch bei den Philosophen sich vorfindet.[1]) Er theilt aber mit jenen auch das Bestreben, die innere Wahrheit des Christenthums darzulegen; dieß geht indeß mehr aus seiner ganzen Behandlung der christlichen Lehre als aus gewissen einzelnen Aussprüchen hervor, denn er sprach über das Verhältniß des Erkennens zum Glauben sich mehr zufällig als mit Vorsatz aus.[2]) Nur ging er auch hier nicht über die Grenze hinaus, die er als die rechte erkannte; er überzeugte sich, daß die Vernunft, um über Göttliches mit Sicherheit bestimmen zu können, von der Offenbarung zuvor müsse erleuchtet sein, weßwegen er den Glauben für einen bessern Führer hielt als die Vernunft. Schon bei gewöhnlichen Dingen können wir ihre Schwäche gewahren; am besten aber lernen wir die Vernunst erkennen durch die Erkenntniß dessen, was über der Vernunft ist.[3]) Die christliche Lehre hat

---

Ullmann sich um andere Stellen umsieht, und vergebens, wie er selbst vorgibt, eine solche sucht, in der sich Gregor bestimmt ausspräche. Kann er sich bestimmter aussprechen, als wenn er sagt: er habe die Lehren aus dem göttlichen Wort und den heiligen Vätern, er verändere sie nicht und höre nicht auf, sie selbst in der alten Gestalt lehrend vorzutragen. Daß er wohl für sich, obschon es nicht zu erweisen, der heil. Schrift den Vorzug gegeben habe, wie Ullmann glaubt, kann ich um so weniger einsehen, je weniger Schrift und Tradition an sich zu trennen sind, und Gregor selbst dürfte sie nach seiner Stellung zu den Häretikern am wenigsten getrennt haben. Daraus, daß er die heil. Schrift zuerst ansetzt, folgt für die gegenwärtige Frage nichts. Und sagt doch endlich Herr Ullmann selbst: Aber bei genauerer Betrachtung der dogmatischen Methode Gregors ergiebt sich, daß er die wenigsten seiner Lehrsätze auf die Schrift zurückführt, sondern vielmehr die meisten als in der kirchlichen Ueberlieferung gegeben und durch allgemeine Anerkennung bestätigt, auch wohl durch Concilien sanctionirt, voraussetzt, und mehr durch innere philosophische, als durch Schriftbeweise zu stützen sucht. Seite 305.

1) Orat. IV. 110. p. 138.

2) Orat. XLIII. 23. p. 788.

3) Orat. XXVIII. 28. p. 519.

für ihn die doppelte vortreffliche Seite, einmal durch ihre eigene Wahrheit groß, und dann göttlich bezeugt zu sein. Das Zeugniß ist aber zweifach; das erste ist das Zeugniß des alten Bundes in den vielen Hinweisungen und Vorbereitungen auf das Christenthum; das zweite ist die Erscheinung der Gottheit. Die herrlichste und ausgezeichnetste Seite ist ihm aber die, daß die göttliche Lehre treu überliefert und bis jetzt rein bewahrt wurde. 4)

Während er aber den Glauben als die Wurzel und Grundlage des christlichen Erkennens und Lebens betrachtete, so achtete er doch auch dabei sehr auf eine wissenschaftliche Entwicklung und Begründung der Lehre. 5) Nur soll die Forschung im Glauben und die tiefere Begründung des Geglaubten ihren Sitz nicht in einem gewissen Fürwitz haben. Was aber durch die Thätigkeit einer solchen christlichen Philosophie von den Einsichtsvollern zu Stande kommt, das kann auch wiederum nur den Einsichtsvollern, oder, wie sie Gregor nennt, den Eingeweihten mitgetheilt werden; dieß ist ihm das Unaussprechbare, wie das, was allen soll verkündigt werden, das Aussprechbare ist. 6)

Mit Gregor von Nazianz stimmt im Ganzen sein Freund Basilius überein, auf den Erigena bei seiner Speculation viele Rücksicht nahm. 7) Ebenso günstig oder auch ungünstig für die Speculation ist Gregor von Nyssa gestimmt, der gleichfalls unserm Erigena bekannt war. 8) Diese drei Lehrer der Kirche, Gregor von Nazianz, Basilius und Gregor von Nyssa

4) Orat. IV. 110. p. 138.

5) Orat. XXXII. 21. p. 593.

6) Orat. XL. 45. p. 727. 728.

7) Er nennt ihn Deiferum, superna gratia illuminatum. de divis. l. III. c. 32. p. 142. Sonst beruft er sich auf ihn noch: p. 43. 57. 129. 134. 136. 141. 142. 145. 148. 157. 158. 159. Das Prädicat Nobilissimus kommt vor l. 3. c. 40. p. 156.

8) Er nennt ihn gewöhnlich: Magnum Gregorium. de divis. Nat. l. 1. c. 31. p. 20. c. 36. p. 21. l. 3. c. 38. p. 154. l 4. c. 11. p. 148. c. 16. p. 201. l. 5. c. 27. p. 258. Ohne Prädicat: l. 1. c. 61. p. 33.

verfochten im Ganzen genommen Eine und dieselbe Sache. Sie traten gegen die Eunomianer auf, die eine absolute Erkennbarkeit und Begreiflichkeit Gottes und göttlicher Dinge behaupteten. Die Freiheit des Denkens, die in der christlichen Kirche gestattet ist, ging in diesen Sophisten in Denkfrechheit über; sie waren bloße Verstandesmenschen, unter deren Händen das Heilige sich verflüchtigte. Da galt es eben so am Glauben festzuhalten, als die wahre Weise der Speculation hervorzuheben; und hierin zeigte sich insbesondere Gregor von Nazianz thätig und Basilius; Gregor von Nyssa schien die Speculation trotz ihres Mißbrauchs vielleicht noch weniger niederhalten zu wollen. Wir finden bei ihm selbst eine treffliche unmittelbare Anwendung der Philosophie, die er früher mit Ernst und Eifer betrieben hatte. Er war so geistig, und durch Geistigkeit eben so ausgezeichnet, wie sein Bruder Basilius.

Als dritte Richtung dürfen wir neben und nach der alexandrinischen und afrikanisch-römischen die antiochenische bezeichnen. In dieser Schule wurde die historisch-grammatische Interpretation mit Glück in Anwendung gebracht und die dogmatische Methode war die logisch-reflectirende. Die hermeneutische und exegetische Richtung der Antiochener hatte großen Einfluß auf die dogmatischen Ansichten der Lehrer in Syrien. Alles erhielt eine festere Bestimmung und einen angemessenen Ausdruck, wobei man überall auf klare Begriffe ausging. Nur artete leider dieses Streben oft genug in leere Wortkritik aus und man warf sich auf inhaltslose Subtilitäten, aus denen der lebendige Geist weicht, wobei dann nichts übrig bleibt als der todte Buchstabe, der aufs neue wieder tödtet. Unter jene, die von dieser Richtung, wenn auch nur theilweise, sich wieder losmachten, gehört Theodoret, der zur alexandrinischen hinneigte, ohne die antiochenische aufzugeben. [1])

---

l. 2. c. 27. p. 78. l. 3. c. 40. p. 156. c. 41. p. 157. 158. l. 4. c. 5. p. 168. c. 11. p. 186. c. 12. p. 191. c. 15. p. 197. Ferner p. 230. 231.

1) Vgl. Dr. F. Münter, Bischof von Seeland, über die antiochenische Schule: in Stäudlins Archiv I. Bd. I. H. S. 1–31.

Die Anschauung des Theodoret vom Glauben und Wissen ist beinahe ganz die des Clemens von Alexandrien. Der Glaube ist das freie feste Ergreifen des Uebersinnlichen, das Eingehen in eine höhere Wahrheit, die Gewißheit ist. [2]) Erst auf den Glauben kann das Wissen folgen; so wie aber jener zu diesem treibt, so treibt dann auch dieses wieder zum Handeln. [3]) Der Glaube, als der Anfang des Erkennens, ist das geistige Auge; wie aber das leibliche Auge an und für sich das Licht noch nicht hat, durch welches es das Sichtbare erblickt, eben so entbehrt der Verstand an sich des Glaubens, der ihm das Himmlische zeigt, und der einen festen und ewigen Begriff von diesem erzeugt. [4]) Der Glaube ist für Alle; das weitere Forschen aber nur für jene, die dazu Muße und Tüchtigkeit haben. [5]) Das Verhältniß aber, in welchem Glauben und Wissen zu einander stehen, ist kein willkührliches und zufälliges, sondern ein inneres und nothwendiges. Der Glaube bedarf der Erkenntniß eben so sehr als die Erkenntniß des Glaubens. Ohne einander können sie nicht bestehen; nur ist der Glaube das, was vorausgeht, und

---

2) Nachdem er den Glauben im Sinne Epikurs eine *πρόληψις* genannt, fährt er weiter: *Κατὰ δὲ τὸν ἡμέτερον λόγον, πίστις ἐστὶν ἑκούσιος τῆς ψυχῆς συγκατάθεσις· ἤ, ἀφανοῦς πράγματος θεωρία· ἤ, περὶ τὸ ὂν ἔνστασις, καὶ κατάληψις τῶν ἀοράτων τῇ φύσει σύμμετρος· ἤ, διάθεσις ἀναμφίβολος ταῖς ψυχαῖς τῶν κεκτημένων ἐνιδρυμένη.* Therapeut. *ά.* p. 479.

3) Loc. cit.: *ἕπεται τῇ πίστει ἡ γνῶσις· ἕχεται δὲ τῆς γνώσεως ἡ ὁρμή· ἀκολουθεῖ δὲ ταύτῃ ἡ πρᾶξις· δεῖ γὰρ πιστεῦσαι πρῶτον, εἶτα μαθεῖν· γνόντα δὲ ὁρμῆσαι· ὁρμήσαντα δὲ, πρᾶξαι.* Und 481.: *ὑποβάθρα μέντοι καὶ κρηπὶς τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις· τὴν μὲν γὰρ πίστιν καὶ οἱ ὑμέτεροι φιλόσοφοι ὡρίσαντο εἶναι ἐθελούσιον τῆς ψυχῆς συγκατάθεσιν· τὴν δὲ ἐπιστήμην, ἕξιν ἀμετάπτωτον μετὰ λόγου.*

4) *Ὅπερ γὰρ ὀφθαλμὸς ἐν σώματι, τοῦτο ἄρα πίστις ἐν διανοίᾳ· μᾶλλον δὲ ὥσπερ ὀφθαλμὸς δεῖται φωτὸς ἐπιδεικνύντος τὰ ὁρατὰ, οὕτω δὴ αὖ καὶ ὁ νοῦς δεῖται πίστεως ἐπιδεικνυούσης τὰ θεῖα, καὶ τὴν περὶ τούτων δόξαν φυλαττούσης βεβαίαν.* Loc. cit. p. 477. Er beruft sich sofort auf Plato.

5) Loc. cit. p. 481.

die Erkenntniß das, was folgt.[1]) Dadurch, daß sich die Erkenntniß mit dem Glauben verbindet, kommen wir zur Wissenschaft der Wahrheit; und wer diese rein besitzt, der ist für selig zu halten.[2]) So sehr die hier geäußerte Ansicht aus der des Clemens von Alexandrien und des Origenes hervorgegangen ist, so sehr müssen wir auch die Tiefe unw Consequenz derselben, die aus dem eigenen Innern des Theodoret andererseits zu erklären ist, erkennen und loben.

Der größte unter allen Kirchenvätern, wenn wir auf Tiefe und Kraft des Geistes, auf Innigkeit und Stärke des Gefühls, auf Feuer und Macht des Willens, so wie auf das Vermögen zur Speculation und Dialektik hinsehen, ist Augustinus. Ihn hat keiner erreicht, wenn auch die Meisten etwas und vieles von ihm haben. Er gehört zu jenen Geistern, in welchen hundert Andere wohnen. Schon dieß mußte ihn unserm Erigena wichtig machen, und er ist es auch, auf den er am meisten sich beruft.[3])

---

1) *Δεῖται μὲν τοι ἡ πίστις τῆς γνώσεως, καθάπερ αὖ ἡ γνῶσις τῆς πίστεως· οὔτε γὰρ πίστις ἄνευ γνώσεως, οὔτε γνῶσις δίχα πίστεως γένοιτ᾽ ἄν· ἡγεῖται μὲν τοι τῆς γνώσεως ἡ πίστις, ἕπεται δὲ τῇ πίστει ἡ γνῶσις.* Loc. cit. p. 479.

2) *Προσγενομένη δέ τῇ πίστει ἡ γνῶσις, τελεσιουργεῖ τῆς ἀλεθείας τὴν ἐπιστήμην· ὁ δέ γε ταύτην κεκτημένος, ὄλβιος καὶ τρισόλβιος.* p. 483.

3) Erigena sagt von ihm, er sey Scientissimus divinissimusque theologus. de div. Nat. l. 4. c. 14. p. 192. Ferner: Tantus et tam magnus vir. l. 4. c. 14. p. 193. Was ihm Gregor von Nazianz für das Morgenland ist, das ist ihm Augustinus für das Abendland. Scientes praeter sanctos Apostolos nullum apud Graecos fuisse in expositionibus divinae scripturae majoris auctoritatis Gregorio theologo, nullum apud Romanos Aurelio Augustino. l. 4. c. 14. p. 193. Sonst citirt er ihn unendlichmal, wobei er gewöhnlich mit Sanctus oder Sanctus Pater einleitet. Ich verweise nur auf wenige Stellen von den vielen: l. 1. c. 43. p. 23. c. 45. p. 24. l. 2. c. 15. p. 56. c. 20. p. 62. c. 23. p. 69. c. 28. p. 79. c. 29. p. 84. l. 3. c. 8. p. 105. c. 16. p. 119. 120. c. 26. p. 134. c. 27. p. 136. c. 33. p. 144. c. 38. p. 153. l. 4. c. 5. p. 169. c. 10. p. 182. c. 13. p. 192. c. 14. p. 192. c. 20. p. 211. l. 5. c. 3. p. 227. c. 17. p. 239. c. 20. p. 244. c. 36. p. 289. c. 38. p. 298. p. 299. 308. 309.

Während die orientalische Kirche keinen Augustinus aufweisen kann, ist dieser für das Abendland der allgemeine Kirchenvater geworden. Wie ihm daher keiner an Scharf- und Tiefsinn, so wie an wichtigen Lebenserfahrungen gleichkommt, so konnte sich auch keiner seines mächtigen Einflusses erfreuen.

Nach einer trefflichen Erziehung, die er durch seine fromme Mutter erhalten hatte, ergab sich Augustinus in seinem neunzehnten Jahre dem Verderbnisse, das ihn wie viele andere in Carthago ergriffen hatte, wohin er zu seiner Bildung gebracht worden war. Aber der Saamen des Guten wurde nicht ganz erstickt, die religiöse Erziehung durch die Mutter hatte auf das große und innige Gemüth zu mächtig und zu nachhaltig gewirkt. Augustinus tiefer Geist konnte nur durch das Tiefste unter dem Tiefen, durch Gott, zur Ruhe kommen. In ihm wirkte das Göttliche noch negativ, d. h. durch seine Abwesenheit und die unendliche Qual derselben. Der Kampf, den er mit der Welt zu seiner Läuterung und Verklärung zu bestehen hatte, war ein Riesenkampf. Augustin selbst hat ihn uns in seinen unvergleichlichen Bekenntnissen geschildert. Gleich im Eingange macht er eine Bemerkung, welche die Ueberschrift seines ganzen Lebens ist, und uns die innere Unruhe seines Geistes bezeichnet und zu gleicher Zeit sehr tiefsinnig deutet. Nach dem göttlichen Bilde fühlt er sich geschaffen, und es ist eben das Göttliche, was, wenn es nicht ganz rein vorhanden ist, den Menschen unruhig macht, und so lange unruhig läßt, bis er mit Gott Eins wird. [4]) Diese Unruhe trieb ihn von einem Versuche zum andern, sich von ihr zu befreien. Der reinen christlichen Lehre abhold geworden, suchte er die Wahrheit im Manichäismus, und als dieser nur den Schein davon zu geben im Stande war, und nicht einmal diesen, hoffte er Trost und Beruhigung in der platonischen Philosophie zu finden. Als aber auch diese seinen Durst nach Wahrheit nicht zu stillen vermochte, wurde er, wie durch höhere Lei-

---

4) Tu fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. Confess. l. 1. c. 1. p. 79. Tom. I. ed. Bassani 1807.

tung, zum Christenthum zurückgeführt, und nun wußte er, wo die Unruhe des Herzens gestillt wird; nun verstand er die Wahrheit, die nicht mehr die zerstückelte, sondern die Eine und volle ist und eben darum allein auch wahrhaft zu beseligen vermag.

Um aber Augustins Ansicht vom Verhältniß des Glaubens zum Wissen allseitiger beurtheilen zu können, ist es nothwendig, den Begriff aufzusuchen, den er sich von der Wahrheit im Allgemeinen gebildet hatte. [1])

Augustinus betrachtete die Wahrheit in einem großen, und darum in dem rechten Zusammenhange. Da es hier auf Erden der Mensch ist, der Wahrheit sucht, so muß er, eben weil er sie sucht, schon vorher in die Wahrheit aufgenommen sein. Er ist aber in die Wahrheit aufgenommen durch seinen Geist, der ihm vom Schöpfer so gegeben ist, daß auf gewisse Weise der Geist Gottes das Leben des menschlichen Geistes ist. [2]) Was den Menschen vor den Thieren auszeichnet, ist Vernunft, Intelligenz. [3]) Die höchste Thätigkeit der Vernunft ist das Erkennen. Vernünftig erkennen ist aber Wissen. [4]) Durch das Erkennen weiß der Mensch von seinem Leben. Das Wissen des Lebens ist selbst nur ein höheres und reineres Leben, ein Leben, das nur in geistiger Anschauung begriffen werden kann. [5]) Der

---

1) Mir scheint es nicht nothwendig zu sein, mit Neander — Kirchengesch. 2. Band, S. 510 ff. wohlfeile Ausgabe, anzunehmen, die Ansicht des Augustinus von der Wahrheit im Allgemeinen habe nur so lange sich bei ihm geltend gemacht, als er dem Platonismus ergeben war und nach diesem das Christenthum deutete. Denn diese Ansicht kommt auch später noch oft genug vor, wo er das Christenthum als das Höchste ansetzt, aber auch sein Verhältniß zur Wahrheit im Allgemeinen darstellt.

2) Quod quidem si dictum esset, hoc intelligeremus, quod animarum quaedam vita sit Spiritus Dei, sine quo animae rationales mortuae deputandae sunt, quamvis earum praesentia vivere corpora videantur. De civit. Dei l. XIII. c. 24. p. 454. Tom. IX.

3) De libero arbitrio l. 1. c. 7. p. 718. Tom. I.

4) Ibidem.

5) Meliorne tibi videtur vitae scientia quam ipsa vita? an forte

unterste Grad des Bestehens der Dinge ist das bloße Sein; höher schon steht das Leben, aber am höchsten das Erkennen, in welchem das Sein und Leben schon selbst gegeben ist. [6]) Das Erkennen ist in der Vernunft, die ihr eigenes Wesen begreift, denn wir wüßten nichts vom Dasein unserer Vernunft, falls wir nicht durch die Vernunft die Vernunft erkennen würden. [7]) Wie sich selbst, erkennt die Vernunft auch die Dinge, und das, was über Allem ist, Gott. Gott selbst hat es in die Vernunft gelegt, ihn der Wahrheit gemäß zu denken. [8]) Auf dieser Stufe des Erkennens konnte Augustinus nicht stehen bleiben, ohne zum letzten Grunde desselben vorzudringen, und die Wahrheit an sich und in ihrer ewigen Einheit und Sichselbstgleichheit zu begreifen. Es giebt nach seiner Lehre nur Eine Wahrheit, die unwandelbare, welche alles unwandelbare Wahre umfaßt, und weder deine noch meine, noch die Wahrheit eines Dritten, sondern die Wahrheit Aller ist. Diese Wahrheit ist es, die auf bewunderungswürdige Weise als verborgenes und zugleich offenbares Licht in die Augen Aller fällt und dem Einen wie dem Andern zur Anschauung sich hingiebt. Die Wahrheit, die so geschaut wird, ist nicht Sache eines bloßen Individuums, besteht nicht in gewissen Eigenheiten, sondern sie ist das Gemeinsame, Allgemeine. Diese Wahrheit ist weder unter, noch neben dem menschlichen Geiste, sondern sie ist über demselben und vollkommener als der menschliche Geist. [9]) Diese Wahrheit ist Weisheit; Weisheit aber das höchste Gut; deshalb ist die unveränderliche Wahrheit die Seligkeit des Lebens. [10]) Denn

---

intelligis superiorem quandam et sinceriorem vitam esse scientiam, quam scire nemo potest, nisi qui intelligit? Intelligere autem quid est, nisi ipsa luce mentis illustrius perfectiusque vivere? . . . . ibidem.

6) De libero arbitr. l. II. c. 3. p. 732.

7) L. c. p. 734.

8) L. c. c. 6. p. 738.

9) L. c. c. 12. p. 749. 750.

10) L. c. c. 13. p. 750. 751.

der Geist, nachdem er viele gewisse und unwandelbare Wahrheiten geschaut hat, wendet sich endlich zu der Wahrheit selbst hin, durch die alle Dinge erkannt werden, und er erfreut sich in dem Einen des Genusses Aller; denn was die mannigfaltigen Wahrheiten Beseligendes haben, das haben sie aus der Einen unwandelbaren Wahrheit. Dieser Wahrheit unterworfen sein, ist wahrhaft frei sein. Denn diese Wahrheit ist Gott und Christus. [1])

Die Wahrheit ist der sicherste Besitz; nur der verliert sie, der sie im verkehrten Wollen verlieren will. Obschon Alle an ihr Theil nehmen, so wird sie doch nicht vermindert. Auch verliert sie sich nicht in der Zeit, verschwindet nicht im Raume, wird durch keine Nacht unterbrochen, durch keinen Schatten aus den Augen gerückt, noch von einem körperlichen Sinne abhängig gemacht. Allen, die sich ihr mit Liebe zuwenden, ist sie innigst nahe, für Alle dauert sie immerwährend. Ohne irgendwo in einem bestimmten Raume zu sein, bietet sie sich überall einem Jeden dar; sie ermahnt von Außen, lehrt von Innen, wandelt Alle, die sie schauen, ins Bessere um, ohne selbst von Jemand ins Schlimmere versetzt zu werden; keiner fällt ein Urtheil über sie, aber auch keiner urtheilt gut ohne sie. Daraus geht hervor, daß sie höher ist als der menschliche Geist. [2]) Aus dem innersten Grunde meines Herzens erhebe ich meine Stimme zur Wahrheit, um von ihr gehört und mit ihr vereinigt zu werden; zur Wahrheit, von der ich nicht nur bekenne, daß sie ein Gut, sondern daß sie das höchste und beseligendste Gut sei. [3])

Gott also ist die Wahrheit, und wo immer eine Wahrheit ausgesprochen wird, da wird sie nur durch Vermittlung dessen ausgesprochen, der die Wahrheit ist. [4]) Er ist die Wahrheit,

---

1) L. c. c. 13. p. 751. Vgl. c. 15. p. 752. 753.

2) L. c. c. 14. p. 751. 752. Vgl. de ver. Rel. c. 30. p. 976.

3) L. c. c. 15. p. 753. Vgl. confession. l. 7. c. 17. p. 165. Tom. I.

4) A quocunque enim verum dicitur, illo donante dicitur, qui est ipsa veritas. De origine animae. c. 4. p. 763. 764. Tom. II.

die in allen Creaturen gefunden wird, und ohne ihn ist Alles Lüge. [5]) Der menschliche Geist hat somit nur Wahrheit, wenn er mit der Wahrheit selbst zusammenhängt, und er hängt in Wirklichkeit auch nur mit ihr zusammen. [6]) Sie ist in Allen das Gesetz, in Wissenschaft und Kunst, und darum höher als unser Geist. Und auch daran ist nicht zu zweifeln, daß Gott dieses unwandelbare Gesetz sei, welches über das vernünftige Leben erhaben ist, und daß dort auch das höchste Leben, das höchste Wesen sei, wo die höchste Weisheit ist. Denn das ist die unwandelbare Wahrheit, welche richtig das Gesetz aller Künste und die Kunst des allmächtigen Werkmeisters genannt wird. [7]) Gott ist die Wahrheit, und er ist die ewige Wahrheit. Wahrheit und Ewigkeit fallen zusammen in ihm. [8])

Die Wahrheit tritt im Leben hervor als Weisheit. Weisheit aber ist das heilige Maaß in Allem. Das Maaß ist aber nur bei der höchsten Fülle und diese selbst. Das höchste Maaß aber ist Gott und sein Sohn Christus. [9]) So erkennt Augusti-

---

5) Veritas per quamlibet creaturam dicatur, non nisi ab illo dicitur, qui unus est verax. Tom. X. p. 144. Omne verum ab illo est, qui ait: Ego sum veritas. Tom. III. p. 5. Veritas omnis ex Deo. Tom. IV. p. 425. 717. Quidquid veritatis in homine reperitur, non est ab homine, sed a Deo. Tom. IV. p. 1249. Veritatis illustratio si homini ablata fuerit, non poterit nisi mendacia loqui. Tom. VII. p. 802.

6) Mens humana nulli cohaeret, nisi ipsi veriati. Tom. III. p. 150. Vgl. Tom. V. p. 85.

7) De vera religione. c. 30. 31. p. 976.

8) Confession. l. VII. c. 10 p. 162. 163. l. X. c. 40. p. 228. l. XII. c. 25. p. 261.

9) De beata vita. p. 370. 371. Tom. I. Modus animi sapientia est. Sapientia plenitudo. In plenitudine autem modus, modus igitur animi in sapientia est . . . . . Quae est autem dicenda sapientia, nisi quae Dei sapientia est? — Accepimus autem etiam auctoritate divina, Dei filium nihil esse aliud quam Dei sapientiam: et est Dei filius profecto Deus. Deum habet igitur quiquis beatus est. Sed quid putatis esse sapientiam, nisi veritatem? Etiam hoc enim dictum est:

nus die Wahrheit als das Maaß der Dinge an und spricht dadurch einen Satz aus, der in der Philosophie einer der höchsten ist, wenn nicht selbst der höchste. Da dieses Maaß als Wahrheit im menschlichen Geiste besonders wohnt, so treibt die Wahrheit den Menschen selbst zum Erkennen, sie drängt sich selbst heran zu ihrer Offenbarung.[1]) Die Erkenntniß der Wahrheit, und besonders jener Wahrheit, welche die Wahrheit an sich ist, Gott nämlich, ist ewige Aufgabe des Menschen. Je mehr der

---

Ego sum Veritas. Veritas autem ut sit, fit per aliquem summum modum, a quo procedit, et in quem se perfecta convertit. Ipsi autem summo modo nullus alius modus imponitur: Si enim summus modus per summum modum modus est, per se ipsum modus est. Sed etiam summus modus necesse est ut verus modus sit. Ut igitur veritas modo gignitur, ita modus veritate cognoscitur. Neque igitur veritas sine modo, neque modus sine veritate unquam fuit. Quis est Dei filius? dictum est: Veritas. Quis est qui non habet patrem, quis alius quam summus modus? Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est. Wie Augustinus dieses Maaß als Wahrheit in der Natur und in der Ordnung der Dinge ausgesprochen finde, siehe in seiner Schrift de ordine, besonders gegen das Ende. Tom. I. p. 374 — 426. Vgl. De Natura boni. Tom. X. p. 602.

1) Augustinus leitet cogito von cogo her. S. Confession. l. X. c. 11. p. 209. Quae si modestis temporum intervallis recolere desivero, ita rursus demerguntur, et quasi in remotiora penetralia dilabuntur, ut denuo velut nova excogitanda sint indidem iterum, (neque enim est alia regio eorum) et cogenda rursus ut sciri possint, id est velut ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est cogitare. Nam cogo et cogito, sic est ut ago et agito, facio et factito. Verum tamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitari proprie jam dicatur. Augustinus kann hier um so weniger ein bloßes äußerliches Sammeln der Vorstellungen gemeint haben, da ja der Gedanke, wenn auch schon einmal vorhanden, doch stets aufs Neue wieder erzeugt wird. Auch soll es ja überall zum Wissen kommen, das eben nur durchs Denken möglich ist. Endlich muß bemerkt werden, daß diese Deutung nach Allem, was wir sonst bei Augustinus über das Erkennen und seinen Ursprung finden, viel wahrer ist als die andere, die blos am Gedächtnisse haftet, d. h. sich auf dem Grund und Boden des bloßen Gedächtnisses und des Reproductionsvermögens ergibt.

Mensch Gott erkennt, desto mehr scheint Gott (für den Menschen) zu werden, und gleichsam zu wachsen, ein Ausspruch, den in unserer Zeit besonders jene Philosophen sich zu Gemüthe führen dürften, die glauben, Gott werde erst dadurch, daß der Mensch wird, was Augustinus auf eine viel wahrere und tiefsinnigere Weise zu nehmen wußte. [2]) Gott geht zwar ein in unser Bewußtsein; aber die Geschichte des Bewußtseins im Menschen ist nicht eine Geschichte des göttlichen Bewußtseins.

Aus dieser Ansicht von dem Wesen der Wahrheit wird man von selbst abzunehmen im Stande sein, wie sich Augustinus etwa das Verhältniß zwischen Glauben und Wissen werde gedacht haben. Derjenige, der die Vernunft so hoch stellt, kann vom Wissen keine geringe Vorstellungen haben; derjenige aber, der die höchste Wahrheit in Gott setzt, kann auch von der Offenbarung durch Gott und vom Glauben, durch den wir diese ergreifen, nicht ohne die größte Anerkennung sprechen. Augustinus hält eben so sehr am Wissen als am Glauben, und weil er sich, wenn er von dem einen oder dem andern spricht, jedesmal in eine gewisse Begeisterung versetzt, so glaubten Mehrere, er spreche ausschließend, und bringe somit Urtheile vor, die sich widersprechen. Diese scheinbaren Widersprüche lösen sich aber, wenn man tiefer in seine Lehre eingeht.

Wie in Augustinus manche Gegensätze sich versöhnten, so

---

2) Crescat ergo Deus, qui semper perfectus est, crescat in te. Quanto enim magis intelligis Deum et quanto magis capis, videtur in te crescere Deus. Ipse autem non crescit, sed semper perfectus est. Intelligebas heri modicum, intelligis hodie amplius, intelligis cras multo amplius, lumen ipsum Dei crescit in te, ita velut Deus crescit, qui semper perfectus manet. Quemadmodum si curarentur cujusdam oculi ex pristina caecitate et inciperet videre paululum lucis, et alia die plus et tertia die amplius: videretur illi lux crescere: lux tamen perfecta est, sive ipse videat sive non videat, sic est et interior homo. Proficit quidem in Deo et Deus in illo videtur crescere, ipse tamen minuitur, ut a gloria sua decidat, et in gloriam Dei surgat. In Johannis Evangel. cap. 3. Tractat. XIV. p. 533. Tom. IV.

auch der von Glauben und Wissen, und es ist vornehmlich die Versöhnung dieses letzten Gegensatzes, wodurch dieser Kirchenvater auf die spätere Theologie so vielen Einfluß übte. Sein System ist überhaupt für die spätern Systeme, besonders für die des Mittelalters Grundlage geworden. Grundlage für andere Systeme kann aber nur jenes werden, das in sich selbst gewissermaßen, was ja auch schon im Begriffe liegt, schon abgeschlossen ist. Das System des Augustinus war aber nicht blos in dem Sinne ein abgeschlossenes zu nennen, als es in und durch sich selbst zu einer gewissen Höhe der Vollendung gekommen war, sondern auch in dem, nach welchem überhaupt die Speculation der Kirche vor ihm in seiner Lehre zu einem Abschlusse sich hindrängte und dazu auch wirklich kam. Dieß setzt aber voraus, daß Augustinus sich gewiß war in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Glauben, *πιστις*, *δοξα*, und der Wissenschaft desselben — *γνωσις*, *ἐπιστημη*. Die hohe Achtung, die er vor der Vernunft hatte, hatte er theils in der Platonischen Philosophie gelernt, theils erhöht. Er verlor sich aber nicht im Platonismus, so sehr er ihn auch schätzte, sondern errang sich eine Selbstständigkeit, die wir an den frühern dem Plato mehr oder weniger ergebenen Kirchenvätern nicht erkannten. Seine Speculation war die dogmatische, und er kam in ihr zu einer Entschiedenheit, wir möchten sagen, zu einer Strenge, die in bestimmten Lehren, wie in der von der Prädestination, zur Härte wurde, auf welchem Punkte er denn mehr als einmal dahin gerieth, ins Unwahre zu fallen.[1]) Indeß ist Augustinus ein so ausgezeichneter Geist, daß wir bei dem vielen Guten das weniger Gute gerne vergessen, und zudem kann es uns, die wir sein System ganz und auf Einmal vor uns haben, nicht schwer fallen, den Augustinus aus dem Augustinus zu widerlegen, d. h. die unwahren Seiten durch das wahre System zu vertilgen. Augustinus ist in mehr als Einem Sinne der Erste, der die christliche Lehre zu einem System bildete,

1) Vgl. hierüber den gelehrten Cardinal Sadolet im Briefe an Contareni. Epp. l. IX. p. 340 ed. Lugdun. 1550. Wir werden diese wichtige Stelle an ihrem Orte mittheilen.

wenn gleich dieses nicht die Vollendung hat, die wir in unsern Tagen ansprechen würden.

Die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen, wie es im Systeme des Augustinus vorkommt, kann beliebig angefangen werden, weil sie allenthalben getroffen wird, bald abstract, bald concret, und bald das eine wie das andere. Am besten wird es aber sein, wir machen den Anfang mit jenen Bestimmungen, nach welchen er die Gebiete des Glaubens und Wissens scharf trennt.

Eine bestimmte und scharfe Trennung zwischen Glauben und Wissen macht Augustinus durch die Bemerkung, daß wir das, was wir glauben, der Auctorität, das aber, was wir erkennen, der Vernunft verdanken. [2]) Auctorität und Vernunft sind überhaupt die beiden Factoren unsers Wissens und zugleich der Antrieb zu diesem. [3]) Nun ist aber die Frage, in welchem Verhältniß sie selbst unter einander stehen. Der Kirchenvater beantwortet es auf eine eben so wahre als tiefsinnige Weise. Der Auctoritätsglaube geht nur der Zeit nach voran im Erkenntnißprocesse, der Sache nach ist die Vernunft das Frühere, das absolute Prius in der Entwicklung des Wahren. [4]) Eben deßhalb hält Augustinus an dem Einen wie an dem Andern fest, und das, was er als das Göttliche fest und unerschütterlich glaubt, das will er mit seiner Vernunft erkennen, und zwar hat er dazu das Recht in seiner Vernunft selbst, die zum Er-

---

2) Quod credimus, debemus auctoritati, quod intelligimus, rationi. De utilitate credendi c. 11. p. 73. Tom. X.

3) Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. Contr. Academicos lib. III. c. 20. p. 350. Tom. I. Duplex enim est via, quam sequimur, cum rerum nos obscuritas movet, aut rationem, aut certe auctoritatem. De ordine. l. II. c. 5. p. 404. Tom. I. Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Ibid. c. 9. p. 410.

4) Tempore auctoritas, re autem ratio prior est. De ordine l. II. c. 9. p. 410.

kennen den Trieb in sich hat. [1]) Gegen die Vernunft glauben ist ihm eben so widersinnig, als gegen die heilige Schrift ein Christ und gegen die Kirche ein friedliches Glied der letztern sein zu wollen. [2]) Die Auctorität ist eine zweifache, eine göttliche und eine menschliche. Hier aber kann natürlich nur von der ersten die Rede sein. [3]) Die göttliche Auctorität würde bei Augustinus jenes Verhältniß zu unserer Vernunft nicht haben können, wenn wir nicht aus dem oben Gesagten wüßten, wie Gott nur die höchste Vernunft und Christus die absolute Wahrheit sei. Folglich kann ein eigentlicher Widerspruch nicht Statt finden, wie diesen auch der Kirchenvater nirgends setzt, sondern überall aufzuheben sucht. Auf dreierlei Weise kann das Göttliche vom Menschen aufgenommen werden nach der geistigen Natur des Letztern, durch Erkennen, durch Glauben und durch Meinen. Das Seligste ist aber: das Göttliche zu erkennen. Diejenigen, welche das Göttliche durch die Vernunft erkennen, können nie fehlen, diejenigen aber, die blos glauben, können in Irrthum gerathen. [4]) Die Erkenntniß steht aber auch in so ferne oben an, als der, welcher erkennt, auch zugleich glaubt, der aber, welcher glaubt, nicht immer zu erkennen vermag. [5])

---

1) Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere: non enim reperio valentiorem. Quod autem subtilissima ratione persequendum est, ita enim jam sum affectus, ut quid sit verum, non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem. Contr. Academ. l. III. c. 20. p. 350.

2) Contra rationem nemo sobrius, contra scripturam nemo Christianus, contra Ecclesiam nemo pacificus senserit.

3) De ordine. l. II. c. 9. p. 410.

4) Tria sunt item velut finitima sibimet in animis hominum distinctione dignissima, intelligere, credere, opinari. Quae si per se ipsa considerentur, primum semper sine vitio sit, secundum aliquando cum vitio, tertium nunquam sine vitio. Nam intelligere divina beatissimum est. De utilit. cred. c. 11. p. 72.

5) Quod intelligimus igitur, debemus rationi, quod credimus, auctoritati, quod opinamur, errori. Sed intelligens omnis etiam credit; credit omnis et qui opinatur: non omnis qui credit, intelligit! nullus qui opinatur, intelligit, ibid. p. 73.

Zu dieser innern Erkenntniß sich zu erheben, wird jedoch immer das Werk nur Weniger sein. [6])

Wir erkennen bei Augustinus ein Streben, Philosophie und Religion mit einander zu versöhnen und sie identisch zu setzen, wenigstens innerhalb des Christenthums. [7]) Bei dieser Versöhnung ist es aber sein Grundsatz, und dieser zieht sich fortan durch die spätere Theologie des Mittelalters hindurch: daß der Glaube dem Erkennen vorangehe, daß aber durch das Erkennen der Glaube zu seiner nothwendigen Entwicklung komme und in seiner Unmittelbarkeit sich aufhebe. Zu dem, was wir in der Sicherheit und Festigkeit des Glaubens haben, muß auch das Licht der Erkenntniß kommen. Gott kann in uns das nicht hassen, worin er uns vorzüglicher als alle andere Geschöpfe geschaffen hat (die Vernunft). Ferne sei nicht so zu glauben, daß wir keinen Grund dafür annehmen, noch einen suchen dürfen; da wir ja auch nicht zu glauben vermöchten, wenn wir nicht vernünftige Seelen hätten. Der Glaube ist die Vorstufe des Wissens und bereitet dieses durch sein Licht vor. [8])

6) Sed inquis, nonne erat melius, rationem mihi redderes, ut eo, quocunque me duceret, sine ulla sequerer temeritate? Erat fortasse: sed cum res tanta sit, ut Deus tibi ratione cognoscendus sit, omnesne putas idoneos esse percipiendis rationibus, quibus ad divinam intelligentiam mens ducitur humana, an plures an paucos? Paucos, ais, existimo. ibid. c. 10. p. 71.

7) Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, i. e. sapientiae stadium, et aliam religionem. De vera Religione. c. 5. p. 954. Tom. I.

8) Consentius, der sich bei Augustinus über die Trinität Raths erholt, hatte an diesen geschrieben: Si enim fides sanctae Ecclesiae ex disputationis ratione, et non ex credulitatis pietate apprehenderetur, nemo praeter philosophos atque oratores beatitudinem possideret. Sed quia placuit Deo, qui infirma hujus mundi elegit, ut confunderet fortia, per stultitiam praedicationis salvos facere credentes, non tam ratio requirenda, quam auctoritas est sequenda Sanctorum. epist. 119. p. 449—452. Tom. II. Augustinus, der diese Stelle besonders festhält, antwortet unter Anderm: Vide ergo secundum haec verba tua, ne potius debeas, maxime de hac re, in qua praecipue fides

Das Wissen aber muß nachfolgen, und es muß sich eben im Processe des Erkennens ergeben, daß die Offenbarung, die von Gott kommt, eine reine und gotteswürdige sei. Folglich hat die göttliche Offenbarung an der Vernunft des Menschen und an seinem moralischen Gesetze ihren Prüfstein. [1]) Dabei setzte Augustinus natürlich voraus, daß unsere Vernunft und unsere moralische Natur selbst nur eine Offenbarung Gottes sei. Eine angebliche Offenbarung Gottes also, die unserer vernünftigen und moralischen Natur widerspräche, könnte selbst keine wahre Offenbarung sein.

---

nostra consistit, solam sanctorum actoritatem sequi, nec ejus intelligentiae a me quaerere rationem. Neque enim cum coepero te in tanti hujus secreti intelligentia utcumque introducere (quod nisi Deus intus adjuverit, omnino non potero) aliud disserendo facturus sum, quam rationem ut potero redditurus: quam si a me, vel a quolibet doctore non rationabiliter flagitas, ut quod credis intelligas; corrige definitionem tuam, non ut fidem respuas, sed ut ea, quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias.

Absit namque ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit, inquam, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus; cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus. Ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus ratione nondum percipere valemus, sed aliquando valebimus, fides praecedat rationem, qua cor mundetur, ut magnae rationis capiat et perferat lucem, hoc utique rationis est. Et ideo rationabiliter dictum est per Prophetam: Nisi credideritis, non intelligetis (Jesaia 7, 9.). Ubi procul dubio discrevit haec duo, deditque consilium, quo prius credamus, ut id, quod credimus, intelligere valeamus. Proinde ut fides praecedat rationem, rationabiliter visum est. Nam si hoc praeceptum rationabile non est, ergo rationabile est: absit. Si igitur rationabile est, ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacumque ratio, quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem. ep. 120. p. 453. 454. Tom. II.

1) Nos Deo nostro non credidissemus, nisi nobis satisfecisset etiam testimoniis virtutum, nec legem ejus suscepissemus, si non illam puram et ipsa professione dignam cognovissemus. Quaest. Veteris novi testamenti in Tom. XVI, wobei übrigens zu bemerken, daß diese Quästionen zu den bestrittenen Schriften des Augustinus gehören. Unser Satz aber ist und bleibt doch Augustinisch.

Uebrigens macht Augustinus, wie die meisten Kirchenväter, die von der Erhebung des Glaubens zum Wissen sprechen, es zur Bedingung, daß man das Göttliche lieben und leben müsse [2]).

Aus Allem, was wir bisher aus Augustinus anführten, muß es hervorgehen, daß er auf dem Wege war, eine selbstständige christliche Wissenschaft zu gestalten. Dieß sagt er zum Theil uns selbst in Absicht auf seine Bemühungen, aus eigener Vernunftthätigkeit sowohl als aus dem Inhalte des christlichen Glaubens von der Freiheit des Willens die Rechte Bestimmung zu geben. [3]) Indeß schien es, als ob Augustinus, besonders in spätern Jahren, vor einer zu weit greifenden Philosophie sich gefürchtet habe. Er hielt, vorzüglich in seinen Retractationen, immer strenger und ausschliessender am göttlichen Worte. Es ist aber nicht zu vergessen, daß Augustinus hier nur die unwahre Philosophie verstehen konnte, auf welche sich auch die Häretiker stützten. Denn von seinen eigenen Grundsätzen in der Würdigung der Wahrheit ist er nicht abgefallen, wenn er auch gleichwohl vorsichtiger geworden war. Aber diese Vorsicht mochte ihn verhindern, bis zu jenem Punkte die christliche Lehre wissenschaftlich zu entwickeln, auf welchem sie nach innerer organischer Entwicklung ihre wahren und nothwendigen Grenzen für sich selbst beschreibt. Nur ist nicht zu vergessen, daß dieser große Kirchen-

2) Quamobrem videte, quam sint perversi atque praeposteri, qui sese arbitrantur Dei cognitionem tradere, ut perfecti simus, cum perfectorum ipsa sit praemium. Quid ergo agendum est, quid quaeso, nisi ut cum ipsum, quem cognoscere volumus, prius plena caritate diligamus. De moribus Ecclesiae Cathol. l. I. c. 25. p. 889. 890. Tom. I.

3) Cum adhuc Romae demoraremur, voluimus disputando quaerere, unde sit malum. Et eo modo disputavimus, ut si possemus, id quod de hac re divinae auctoritati subditi credebamus, etiam ad intelligentiam nostram, quantum disserendo, opitulante Deo, agere possemus, ratio considerata et tractata perduceret. Retractat. l. 1. c. 9. p. 12. Tom. I. Es ist hier gar nicht die Rede davon, daß Augustinus seine Weise der Speculation selbst retractirte, so weit sie versöhnend zwischen Glauben und Wissen trat.

vater nicht bloß ein Gelehrter, sondern auch ein Bischof war, und zwar ein solcher, dem die ganze Christenheit am Herzen lag. Sein vielbewegtes reiches Leben gab ihm nicht hinlängliche Muße zur wissenschaftlichen Vollendung seines Systems. Aber die große Idee einer speculativen Vermittlung haben wir ihm zu verdanken, und sein lebendiger Geist, wichtig in der Dialektik und Speculation, tief und heilig in der Mystik, ist nicht bloß durch das ganze Mittelalter hindurch geschritten, sondern er hat bis auf unsere Zeiten herab in der Philosophie und Theologie kräftig das Leben bewegt.

Ehe wir in unserer Darstellung weiter schreiten, müssen wir zweier Schriftsteller erwähnen, die, streng genommen, vielleicht nicht hierher gehören, wegen unsers Erigena aber, der sich so vielmal auf sie beruft, nicht umgangen werden können, des Areopagiten Dionysius, und des Maximus Confessor.

Wann Dionysius, den Erigena den großen und göttlichen Offenbarer nennt, [1]) gelebt habe, und welches sein wahrer Name gewesen sei, ist bisher nicht ausgemittelt worden, [2]) und wir können uns um so weniger versucht fühlen, den alten Streit zu schlichten, je weniger er uns angeht. Was aber das Verhältniß zwischen Glauben und Wissen betrifft, so finden wir bei Dionysius den Knoten nicht eigentlich wissenschaftlich, sondern mystisch gelöst, um diesen Ausdruck, den wir erklären wollen, zu gebrauchen.

---

1) Magnus et divinus manifestator. De divis. Nat. l. III. c. 8. p. 106. Sonst giebt er ihm noch die ausgezeichnetsten Prädicate, wie: Summus Theologus. ibid. c. 9. p. 108. Mit ähnlichem Prädicate und auch zum Theil ohne ein solches kommt er noch vor: pag. 1. 8. 10. 27. 33. 37. 41. 42. 43. 44. 51. 60. 63. 83. 91. 95. 98. 107. 108. 111. 127. 157. 168. 169. 177. 183. 225. 244. 245. 248. 251. 254. 256. 259. 262. 268. 282. 287. 307.

2) Ich verweise hier unter Andern auf Dalläus und Baumgarten-Crusius, von denen der erste den Dionysius nicht in die ersten fünf Jahrhundert, sondern nach denselben, also mit dem sechsten, der zweite aber nicht unter den Anfang des dritten Jahrhunderts setzt.

Die Gotteserkenntniß kann in mehr als Einer Hinsicht von uns aufgefaßt werden. Zuerst in der, nach welcher Gott in sich selbst ist, und hier kommen jene Eigenschaften und Vollkommenheiten zur Sprache, die aus seiner Natur und Substanz folgen, und nach welchen er eben so Einheit als Dreiheit ist. Dieß sind die innern Verhältnisse der Gottheit. Diesen Theil handelte Dionysius ab in den: Hypotyposen, die für uns verloren gegangen sind, von denen er aber im dritten Kapitel der mystischen Theologie spricht. Sodann können wir ihn betrachten in seinem Verhältnisse zur Welt. Davon handelt seine Schrift: über die göttlichen Namen, die auf uns gekommen ist. Drittens in der Weise, nach welcher er in der heiligen Schrift erscheint, worüber er sich in der: Symbolischen Theologie, die gleichfalls verloren gegangen ist, aussprach. Viertens in der, nach welcher durch Aufhebung und Negation der Aussenwelt und seiner selbst unser Geist in Gott zurückkehrt und Eins mit ihm wird, und davon handelt er in der Mystischen Theologie. Die mystische Theologie enthält eine geheimnißvolle und über Alles heilige Weisheit; diese Weisheit ist symbolisch, und führt zur wirklichen, lebendig moralischen Ebenbildlichkeit des Höchsten. [1]) Vereinigung mit Gott ist der höchste Zweck, der erreicht werden kann. Die Weisheit der mystischen Theologie ist somit eine durchaus lebendige. Sie wird nicht erlernt und angeeignet wie menschliche Kenntnisse überhaupt, sondern göttlich mitgetheilt, eingegeben. Aber der Mensch ist beim Empfange und für den Empfang nicht unwirksam, sondern er übt die Acte, durch die sie zu Theil wird, die des Glaubens, des Hoffens und des Liebens. Diese Acte sind übernatürliche, wie die Substanz der Weisheit selbst, die man erringen will. Das Princip dieser Theologie ist Gott selbst, sein Geist, so wie

---

1) Ecclesiastica Hierarchia. cap. I. p. 195—212. ed. Corderii. Tom. I. Coelestis Hierarch. c. III. p. 35—46. mit den Noten des Corderius und Pachymeres.

die geistige, nicht materielle Vereinigung mit ihm ihr Ziel und Ende ist. [1])

Da Gott, seinem Wesen nach unbegreiflich, unserm Wissen verschlossen ist, und unser Erkennen mehr in Negationen als Affirmationen besteht, das Erkennen durch Affirmationen aber nur ein symbolisches ist, so weit sich nämlich Gott in der Natur und in der Ordnung der Dinge, über die er als Ueberwesentliches weit hinaus ist, uns offenbaret; [2]) so ist es durch Negation und Abstraction von dem Sein der Dinge, durch Hinausgehen über die gegenwärtige Welt, durch ein beständiges Vereinfachen, durch ein Aufheben unseres eigenen Wesens, besonders aber durch Reinheit und Heiligkeit des Sinnes möglich, zur Einheit mit Gott zu gelangen, in welcher der Mensch, an seinem Ziele angelangt, kein Begreifen des Göttlichen mehr nöthig hat, er lebt schon an und für sich in der höhern Gnosis, welche ihrer Ueberschwinglichkeit wegen Dunkelheit genannt wird, oder auch Unkenntniß. Die göttlichste Gotteserkenntniß, die durch Unkenntniß erkannte, besteht in jener über den Geist erhabenen Einigung, wenn der Geist, der vor allem Seienden besteht, sich selbst aufgibt, mit überglänzenden Strahlen vereinigt wird und erleuchtet von der unerforschlichen Tiefe der Weisheit. [3])

In einem solchen Systeme kann von einem Verhältnisse des Glaubens zum Wissen im eigentlichen Sinne keine Rede mehr sein. Glauben und Wissen sind Eins geworden in der Tiefe der Contemplation. Als Quellen der christlichen Erkenntniß

---

1) Eccles. Hierarch. c. I. p. 195—212. c. II. p. 213—224. Coel. Hierarch. c. IX. p. 102—220. c. III. p. 35—38. c. IV. p. 46—50. c. VII. p. 68—71. De divinis nominibus. c. VII. p. 600—608. Der creatürliche Geist ist in dieser Stelle im Allgemeinen verstanden, wenn schon Dionysius oft die himmlischen Geister an Ort und Stelle behandelt, die ja auch creatürlich sind.

2) De divin. nominib. c. VII. §. 3. p. 605—607. mystic. theolog. c. III. p. 736.

3) De divin. nomin. loc. cit. Vgl. §. 2. Ferner die ganze «mystische Theologie» und epist. I.

gelten dem Dionysius Schrift und Tradition, aber als Drittes wird zur Vermittlung die innere Erfahrung angesetzt. [4]) Diese innere Erfahrung ist aber eben nichts anderes als die Erfahrung von der im Innern vorgehenden Einigung mit dem Göttlichen, die ἕνωσις, die sich als Kraft erweist. Wir werden bei Erigena, besonders was das negative Erkennen betrifft, ähnliche Vorstellungen finden, und es mag sich dann erst bei uns ein vollkommenes Urtheil über den Dionysius bilden.

Auch Maximus Confessor, auf den sich Erigena sehr oft beruft, [5]) spricht sich, im Ganzen genommen, wie Dionysis aus, zu dem er neben Anderen auch Erklärungen schrieb. Gott wird geglaubt, nicht aber erkannt durch eigene Kraft. Nur der Glaube ist das wahre unbezweifelbare Erkennen, und stärker als die Demonstration. [6]) Die verlangte Vermittlung dürfen wir wissenschaftlich um so weniger bei dem sonst sehr tiefsinnigen Maximus suchen, je mehr er wie Dionysius in einem mystischen Erkennen alle Lösung sucht. Bei ihm herrscht die Contemplation vor, deren Unmittelbarkeit nicht unvermittelt bleibt, aber doch nur so vermittelt wird, wie wir kurz vorher gesehen haben.

In dem Zeitraume, den wir bisher nach seinen speculativen Bemühungen geschildert haben, herrschte die griechische Bildung vor, wenn auch gleichwohl die christlichen Lehrer die Philosophie der Griechen in ihr System nicht aufnehmen konnten, denn sie würden dadurch den christlichen Charakter verwischt haben. Die hohe, aber doch unwahre Einheit des Orientalen, in der Alles beschlossen war, wurde vom Griechen zerstört, um aus den getrennten Elementen ein eigenes kräftiges besonderes

---

4) Dieß geschieht an mehreren Orten der Schrift de divinis nominibus.

5) Er heißt bei ihm: Divinus philosophus. l. 1. c. 9. p. 4. Venerabilis magister. l. 1. c. 72. p. 40. Vgl. pag. 5. 6. 17. 22. 40. 48. 49. 63. 69. 91. 94. 122. 123. 195. 196. 197. 210. 221. 229. 232. 242. 243. 266. 271. 299. 303.

6) S. Maxim. Confessor. Capita theolog. et oeconomica. cap. I. §. 8. 9. p. 463. ed. Combefis. Tom. I.

Leben in vielfachen individuellen Gestaltungen zu erzeugen. Jene genannte orientalische, im Pantheismus sich bewegende Einheit des Lebens wurde somit aufgelöst, und Philosophie, Poesie und Kunst traten als besondere selbstständige Zweige hervor, die selbst von der Religion sich trennten, damit aber ganz endlich wurden. Das Individuelle wollte keine höhere Einheit mehr haben, es löste sich im Egoismus von dem Ganzen ab und dieses erstarrte in sich selbst. So sehr auch dadurch auf das Christenthum hingearbeitet wurde, weil das Göttliche sich nun in seiner Abwesenheit und in der unendlichen Qual derselben kräftig erwies und die Sehnsucht nach einem Bessern erweckte; so wenig wollte doch die griechische Bildung, die so recht jetzt das Heidenthum repräsentirte, dem Christenthume weichen. Aber eben so wenig konnte sich der christliche Geist mit der griechischen Bildung befreunden. Eine solche Freundschaft war gegen sein innerstes Princip, das die Liebe, und in dieser die Einheit ist, und er würde dieses Princip durch eine unnatürliche Verbindung des Lebendigen mit dem Todten auch tödtlich verletzt haben. Die christliche Religion konnte sohin auch mit der griechischen Philosophie nichts gemein haben, und daraus ist es zu erklären, warum so viele Kirchenväter eine unüberwindliche Furcht vor dieser Vereinigung hatten, daher aber auch jede Philosophie zurückwiesen, weil sie in ihr nur die griechische sahen. Da sich somit keine Vereinigungspunkte finden konnten, so hatte die christliche Lehre und die griechische Philosophie ein ganz gleichgültiges Verhältniß zu einander, und was aus der letzteren in die erstere überging, war nicht aus ihrem Wesen genommen, sondern aus dem Wesen des Geistes. Der Umstand aber, daß die griechische Philosophie noch immer in furchtbarer Gestalt dastand neben dem Christenthume, war Ursache, daß man innerhalb des Christenthums selbst nicht an die Ausbildung einer christlichen Philosophie dachte; jene griechische galt als Philosophie κατ' ἐξοχήν und schon der Name war Vielen verhaßt, und zwar so verhaßt, daß man sie für eine Erfindung des Teufels und für die Verfechterin des Heidenthums hielt, wenn auch andere Kirchenväter, wie

Clemens von Alexandrien, Origenes und Augustinus anders dachten.

Die griechische Bildung, die der Einseitigkeit und dem selbstsüchtigen Bestreben gehuldigt hatte, fand im Occident ihr Grab in der Völkerwanderung und im germanisch-christlichen Leben. Aber nicht gänzlich sollte sie, wie wir später sehen werden, untergehen, sondern noch einmal, aber ohne ihr Gift, wirksam sich erweisen in der Beihülfe, die sie zur Gestaltung einer christlichen Philosophie im Abendlande leistete. Doch auch der wenige Einfluß, den die christliche Lehre auf sich äußern lassen durfte, besonders durch die Platonische Philosophie, in welcher die Theologen immer dem Christenthum verwandte Lichtblicke gerne gefunden haben, wie denn umgekehrt auch die Platoniker lieber als andere Philosophen dem Christenthume sich zuwandten, war nicht ohne alle Folgen geblieben, wenn gleich von einer wirklichen und wahren Versöhnung der Philosophie mit der christlichen Religion nicht die Rede sein kann. Auch das Bedürfniß zu philosophiren erwachte durch den Kampf, den das Christenthum mit der Philosophie eingehen mußte, und selbst dieß blieb nicht ohne gute Folgen, weil der Geist sich üben mußte. Indeß waren diese Uebungen dem christlichen Geiste mehr äußerliche Bestrebungen als innerliche Bewegungen, die aus seinem eigensten Wesen hervorgegangen wären. Das letztere war nur möglich bei einer großen und kraftvollen Regeneration des gesammten Lebens, und diese finden wir in der neuen germanischen Welt.

Aber hier brauchte es lange, bis es zur christlichen Philosophie kam, und Erigena ist der Erste, in dem ihre große Idee nicht nur dämmerte, sondern auch mit aller Macht und Stärke in lebendiger Gestaltung hervortrat. Deßhalb sind auch die Erscheinungen alle bis auf ihn hin unerfreulich, sie sind nur negativ, und wir werden im Nichtvorhandensein einer christlichen Philosophie in diesem Zeitabschnitt Entschuldigung finden, wenn wir unsere Schilderung in kurzen wenigen Zügen entwerfen.

Von der griechischen Philosophie wurde in dem genannten

Zeitraume, den wir oben nach seinen äußerlichen Erscheinungen geschildert haben, nur noch das todte Gerippe nachgeschleppt, das sich als die sieben freien Künste durch die Zeiten hindurch tragen ließ. Selbst die Kenntniß der griechischen Sprache verlor sich vielfach und damit war genugsam an den Tag gegeben, welches Interesse man an dem Inhalte jener Schriften haben konnte, die in ihr geschrieben waren. Die Speculation versuchte wohl Boethius dadurch wieder zu erwecken, daß er einzelne Theile der Werke des Plato, des Aristoteles und Porphyr übersetzte; aber er konnte nichts von Bestand gründen, da er keinen Anklang fand, in einem Jahrhundert, in dem die alte Zeit der Wissenschaft schon zu Grabe gegangen war, das Morgenroth der neuen aber noch nicht anbrechen wollte. Boethius konnte seine stille Begeisterung für das höhere Leben der Wissenschaft solchen Gemüthern nicht mittheilen, die nicht mit ihm gleiches Streben theilten. Auch war er nicht selbst ein Genie, das urkräftig aus sich selbst bildet und in Zeitgenossen durch den Blick des Genius lebendige Bildung erzeugt, sondern er war Eklektiker, wenn schon ein sehr geistvoller, was Erigena an ihm sehr zu schätzen wußte.[1]) Seine Hauptrichtung war die Neuplatonische, wie sie in Alexandrien hervortrat, und dieß war für seinen Geist in so weit von großer Wichtigkeit, als eben in der neuplatonischen Philosophie die griechische Weisheit jetzt erst, ihr religiöses Moment entwickelte. Aber auch mit Aristoteles war Boethius sehr vertraut, und er hatte ihm viel zu verdanken, besonders in Hinsicht auf die Dialektik. Beide großen Philosophen des Alterthums, und gewissermaßen die Philosophen aller Zeit, strebte er zu vereinigen.[2]) Durch ihn und sein Ansehen hat das Abendland diese zwei größten Denker der alten Welt erhalten, und er theilt den Ruhm der Ueberlieferung derselben ins Mittelalter nur noch mit Augustinus, den er selbst auch

---

1) Er nennt ihn Magnificum Boethium. De divis. Nat. l. 1. c. 56. p. 31. c. 63. p. 34. l. 3. c. 11. p. 113. l. 4. c. 6. p. 174.

2) Marinelli praelibat. in Boethium de consolat. philos. p. 898. Basil. 1570.

sorgfältig studirte. [8]) Bei Boethius finden wir viele Spuren einer versuchten Aussöhnung des Glaubens mit dem Wissen, aber es war mehr eine Aussöhnung christlicher Ideen von Gott und Unsterblichkeit mit den Lehren der alten Philosophie. In dieser Beziehung finden wir bei ihm oft sehr treffende Gedanken, so wie Berichtigungen mancher Augustinischen Sätze; aber auch glückliche Versuche einer Weiterbildung der Lehre des Augustinus.

Boethius und Augustinus, besonders aber der letztere, waren lange die Lichter der germanischen Welt, und es wäre genug gewesen, wenn sie nur gehörig verstanden worden wären. Wie sehr in den stürmischen Zeiten, in welchen nur die Waffen gelten, die Wissenschaften darniederliegen mußten, haben wir im vorhergehenden zweiten Abschnitte auseinander gesetzt. Und daß wir dort unsere Schilderung nicht übertrieben haben, muß das beweisen, daß wir nach Boethius keinen wissenschaftlichen Mann mehr zu nennen wissen, der das Christenthum speculativ zu ergründen im Stande gewesen wäre. Fromme Männer, begeisterte Bischöfe und Priester gab es viele, die der sündigen Welt wie Helden, voll Kraft und Geist aus Gott, gegenüber traten; aber es war ihr Beruf, in der Zeit der Unordnung und der Sünde, nach aussen zu wirken, und ihr Leben an ihr Amt zu wagen; zum Speculiren hatten sie nicht Muße, auch war das Zeitalter im Allgemeinen nicht dafür. Die Speculation mußte einen neuen Anfang machen, und die Zeit dazu war noch nicht erschienen. Sie besassen die christliche Wahrheit mehr in der Einheit des Gefühls als in der Klarheit der Wissenschaft.

Der Anfang der christlichen Philosophie wurde in einem Lande gemacht, das von Griechenland und Rom am entferntesten lag, in Britannien. Wir haben die dortige Ansiedelung der Gelehrsamkeit im zweiten und zum Theil auch im dritten Abschnitte geschildert und verweisen auf sie. Die Frage ist nun aber die, wie sollte die neue Bildung ihren Anfang nehmen? — Der Anfang mußte von vorne gemacht werden, wie eine

---

o) Boethius de Trinitate praefat. p. 1120.

neue Schöpfung mußte sie aus nichts Anderem, als ihrem eigenen innern belebenden Worte entstehen. Was aus der griechischen Philosophie noch vorhanden war, war bloß die Erinnerung an sie, und mehr bedurfte es auch nicht, den neuen Geist in seinen neuen Bildungen zu unterstützen. In ihrer Frischheit und Lebendigkeit würde die alte griechische Lehre der neuen christlichen nur geschadet haben. Und somit hatte für die germanische Bildung das Verschwundensein der alten Weisheit etwas sehr Wohlthätiges, und es genügte für die Wissenschaft die bloße Erinnerung an dieselbe.

Beda Venerabilis ist der erste namhafte christliche Gelehrte Britanniens. Seine Wißbegierde war unbegrenzt. Daher auch seine schriftstellerischen Arbeiten die verschiedensten Gegenstände in sich fassen. Sie enthalten die Versuche seiner eigenen individuellen Bildung und erhielten in den Augen der Zeitgenossen nur deßwegen so hohes Ansehen, weil diese nicht einmal im Stande waren, solche Experimente zu begreifen. Beda war ein großer Gelehrter, aber kein Genie, und eben so wenig ein tiefer Denker. Aber seine Gelehrsamkeit war denn um so ausgebreiteter. Er war Exeget, Kirchenhistoriker, Philosoph, Archäolog, Grammatiker, Mathematiker, Physiker, Mechaniker, Astronom und Arzt. In diesen vielfachen Gestalten trat er als fruchtbarer Schriftsteller auf, wenn wir schon glauben sollten, in Einer blos hätte er es bewenden lassen können, da er z. B. als Exeget beinahe keine Stelle des Alten und Neuen Testaments unerklärt ließ, als Kirchenhistoriker nicht nur die Geschichte der englischen Kirche schrieb, sondern auch noch das Leben mehrerer Heiligen, als Grammatiker auch über Metrik sich vernehmen ließ, als Philosoph auch Sentenzen des Aristoteles herausgab. In Beda war die Erinnerung an die alte Gelehrsamkeit hervorgetreten, von der wir oben sprachen, und darin lag seine Bestimmung.

Nicht so gelehrt wie Beda, aber schon reicher an innerer Bildung war Alcuin, der zweite merkwürdige Mann in der germanisch christlichen Welt, und die Seele aller edeln Unternehmungen Karls des Großen für die abendländische Bildung. Er war mit Aristoteles nicht unbekannt, wie denn überhaupt die

Schulen von Britannien, Nordfrankreich, der Normandie durch Boethius und Augustinus mehr mit der griechischen Gelehrsamkeit vertraut waren, als die übrigen gelehrten Schulen. Alcuin entwickelte aber im Ganzen nicht sehr viel speculatives Talent; seine Bemühungen gingen mehr auf das praktische Christenthum. Hang zur Dialektik finden wir nur in seinen Schriften gegen den Adoptianer Felix, und zum Theil auch in seinen allegorischen Interpretationen; Hang zur eigentlichen Speculation aber am meisten in seiner Abhandlung über die Seele, die er der Gundrada, welche er Eulalia nennt, einer Schwester des Abtes Adelhard, und einer Verwandten Karls des Großen widmete [1]). Diese Abhandlung ist die geistreichste Arbeit des Alcuin. Sie enthält viele psychologischen Bemerkungen von Werth, wenn er gleichwohl nicht die Seele wie ein Psycholog unserer Zeit aus dem rein philosophischen Standpunkte betrachtet, sondern mehr aus dem des Geschaffenseins der Seele nach dem göttlichen Ebenbilde. Sie hat somit mehr Interesse für den Dogmatiker und Moralisten. Alcuin hat kein System hinterlassen; seiner ganzen Anschauungsweise nach, ruhet er nach der heiligen Schrift, die er vielfach erklärte, auf den Kirchenvätern, und viel weniger auf griechischer Philosophie als dieß noch bei Beda der Fall war. In Alcuin hat sich das christliche Princip zuerst in seiner Reinheit erfaßt, aber auch noch auf der untersten Stufe seiner Bildung. In ihm vernehmen wir die erste leise Bewegung der christlichen Speculation auf germanischem Boden, und damit gewinnt sein Leben auch für die Speculation im engern Sinne die Bedeutung, die es in anderen weitern für die ganze abendländische Bildung längst gewonnen hatte. So gering diese Speculation auch war, so sehr ist sie doch als Anfang zu achten. Unter seinen zahlreichen Schülern ging auf diesem Wege vielleicht nur Fredegis und Agobard fort, da die andern, wie Rabanus Maurus, Walafrid Strabo, Hincmar von Rheims, Servatus

---

1) De Ratione Animae. In Tom. II. oper. Alcuin. ed. Froben. p. 146 – 153.

Lupus die praktische Richtung einschlugen und festhielten. Wie schwach aber auch noch in den ersten die Speculation war, dafür dürfte die Abhandlung des Fredegis über das Nichts und die Finsterniß zeugen. [1]) Er sieht weder das Nichts noch die Finsterniß für bloße Negationen, sondern als Substanzen an; das Nichts muß etwas sein, weil Gott aus ihm die Welt erschaffen hat. Wir werden bei Erigena sehen, wie in ihm dieser Satz sich gestaltet, und zwar viel besser gestaltet habe. Agobard war aufgeklärter als Fredegis; aber auch in ihm machte die Speculation keine großen Fortschritte, woran ihn unter Anderm auch sein sonst sehr bewegtes Leben hinderte.

Somit sind es ursprünglich zwei Männer, aus welchen die christliche Speculation hervorwuchs, Beda und Alcuin. In dem ersten wurde die nothwendige Erinnerung an die alte Philosophie festgehalten; in dem zweiten erfaßte sich das christliche Princip in seiner reinen Eigenthümlichkeit, ohne jedoch zum Begriff seiner selbst vorzudringen, denn Alcuin begriff sich nicht in seiner Bedeutung für das speculative Christenthum. Das Princip wirkte unbewußt.

Derjenige große Geist aber, in dem zuerst das Princip zu seinem Selbstbegriffe kam, der, in welchem sich vor Allen der christliche Geist mit vollem Bewußtsein in seiner Einheit mit der Vernunft erfaßte und zugleich auf das lebendigste darstellte, der also, der der Anfänger der christlichen Speculation im eigentlichen Sinne des Wortes ist, der ist — Erigena.

---

1) Baluz. miscell. Tom. II. p. 403—408.

V.

Ueber das Wesen der speculativen Theologie.

Fassen wir das, was die Kirchenväter über das Verhältniß des Glaubens zum Wissen aussagten, in Einem Resultate zusammen, so dürfte es Folgendes sein. Die Wahrheit, in deren Besitz der Geist des Menschen ursprünglich war, wurde getrübt durch die Sünde; an ihre Stelle trat vielfach die Lüge, deren Product das Heidenthum ist. Der dunkle ungöttliche Theil der alten Philosophie ist ein Erzeugniß dieses Heidenthums. Das, was in den Lehren mancher alten Philosophen, wie des Sokrates, des Plato u. A., Reines, Gutes, Wahres und Schönes gefunden wird, gehört dem Heidenthum als solchem nicht an, ist nicht *sein* Erzeugniß, sondern ist aus den göttlichen Keimen entsprossen, die in der menschlichen Natur noch nicht vertilgt, sondern nur verdunkelt waren. Insbesondere sind diese Strahlen des Göttlichen mitten in der heidnischen Welt, und die Erhaltung derselben ein Werk des ewigen Logos, der vor seiner Erscheinung unter uns jeden Menschen erleuchtete, der in diese Welt kam. Diese Strahlen waren aber ohne festen Zusammenhang, sie erschienen nur abgerissen und gebrochen und waren deßhalb auch ohne Kraft, ein neues heiliges allgemeines Leben in der Menschheit zu gründen. Die Wahrheit konnte somit keine eigentliche *Objectivität* gewinnen, sondern gab ihr Dasein nur in einzelnen, zusammenhangslosen *lichten* und *heitern* Erscheinungen kund. Dazu, daß die Wahrheit Objectivität und unmittelbares Leben gewinne, war es nothwendig, daß die ewige Wahrheit selbst unter uns erscheine. In Christus ist sie wirklich erschienen; *Er war die absolute Wahrheit*. In ihm und seiner Stif-

tung hat die Wahrheit Leben gewonnen, ist objectiv geworden. Als die absolute göttliche Wahrheit ist er auch das Maaß der Wahrheit, und ohne ihn gibt es kein rechtes und sicheres Erkennen des Göttlichen. Die Wahrheit, die in Christus erschienen ist, wird aufgenommen und festgehalten im Glauben. Es gibt somit kein wahres Wissen, das unabhängig vom Glauben wäre; sondern, da eben die Wahrheit im Glauben wohnt, so fällt mit dem christlichen Glauben das höhere Selbstbewußtsein zusammen und ist Eins mit ihm. Das höhere Selbstbewußtsein, das im Glauben wohnt, kann und soll von jenen, die dazu Tüchtigkeit haben, wissenschaftlich vermittelt werden; diese Vermittlung ist die Gnosis. Sie kann aber christliche Gnosis, Wissenschaft des Christlichen nur in so weit sein, als in ihr der Geist des Christenthums hervortritt, der übrigens als der göttliche Geist mit der Wahrheit der Vernunft nicht im Widerspruche, sondern nur in Harmonie sein kann. Aber die höchste Bedingung, daß wir zur Erkenntniß der Wahrheit kommen, bleibt immer die, daß wir zuvor in der Wahrheit, die in Christus uns zu Theil geworden ist, — gelebt haben. Nur wenn wir das Göttliche lieben und leben, werden wir es recht erkennen.

Diese Ansicht, und was mehr ist, diese Ueberzeugung hatten die Kirchenväter von dem Verhältnisse des Glaubens zur Speculation. Für die Vermittlung haben Einzelne Manches gethan, aber Keiner hat es unternommen, einen Versuch im Großen zu machen, dessen Erfolg ein eigentliches wissenschaftliches System gewesen wäre.

Da, wie schon früher bemerkt wurde, Erigena der erste ist, der in die christliche Philosophie ein lebendiges, und daher auch selbst belebendes Princip brachte, Erigena aber von Manchen, die ihn nicht kennen, für einen Rationalisten in der übeln Bedeutung des Wortes gehalten worden ist; so halten wir es für nothwendig, in das Wesen der speculativen Theologie vorläufig einzugehen und die Grenzen derselben zu bestimmen; daraus wird sich für uns der Maaßstab ergeben, an welchem wir die Speculation des Erigena würdigen können.

Eine wissenschaftliche Untersuchung über das Wesen der speculativen Theologie kann theils den richtigen Begriff derselben, theils ihre nothwendigen Grenzen, und theils den Zusammenhang zum Gegenstande haben, in welchem jener Begriff mit den höchsten Resultaten des Christenthums sowohl als der Philosophie steht. Denn was zuerst den Begriff der speculativen Theologie betrifft, so können wir von der Gegenwart nicht behaupten, daß in ihr der Streit darüber in That und Wahrheit schon geschlichtet wäre, denn es ist eben der Begriff, über den sich der Kampf immer wieder aufs Neue erhebt, und sehen wir nur mit etwas geschärften Augen auf den Gegensatz des Rationalismus und Supernationalismus, so werden wir bald erkennen, daß die Versöhnung des Gegensatzes nur deßwegen nicht zu Stande kommt, weil über die Begriffe eine totale Verwirrung herrscht. So lange aber der Begriff nicht klar ist, kann auch die Grenze nicht bestimmt werden, welche die Speculation über Gegenstände der Offenbarung einzuhalten hat. Beides aber, Begriff und Grenze können wir nur bestimmen, wenn sie uns durch eine tiefere Einsicht und einen höhern Ueberblick bekannt geworden sind, die nur die Resultate einer Bildung sein können, die in sich eben sowohl eine tiefe philosophische Weltansicht als eine ungemeine Vollendung eines reinen christlichen Erkennens in seinen höchsten Momenten in sich schließt. Und es ist hier der Zusammenhang von dieser Weltansicht und von dieser möglichst weit gediehenen Vollendung des christlichen Wissens, worauf das Meiste ankommt. Denn in der Trennung vermag weder das eine noch das andere etwas für die Versöhnung zu thun; weder die Philosophie kann über Offenbarung entscheiden, ohne das Wesen derselben zu kennen, noch diese über jene ohne dieselbe Bedingung. Folglich ist es der Zusammenhang von Beiden, was nothwendig erfordert wird für die wirkliche Lösung. Aber auch noch ein anderer Zusammenhang ist es, auf den wir bei unserer Arbeit zu reflectiren haben, und es ist dieß kein anderer als der, in Folge dessen die oben genannten Wege der Untersuchung, die Bestimmung des Begriffs, die Angabe der Grenzen, und die Hervorhebung des Zusammenhangs des Begriffs und der Grenze mit der philoso-

phischen und christlichen Weltansicht mit einander zu Einem verbunden werden sollen. Demnach ist ein Gang von uns einzuschlagen, in welchem die verschiedenen Zwecke zugleich mit einander verfolgt und erreicht werden können; eine Ordnung ist zu befolgen, in der die Entwicklung ein Moment nach dem andern und so zu Tage fördert, daß sie alle in einer Einheit umschlossen werden, wobei mit der wissenschaftlichen Vollendung auch die Wahrheit des Verhältnisses zwischen Philosophie und Offenbarung selbst am Ende in ihrer klaren Lebendigkeit vor uns als Resultat der ganzen Untersuchung da steht. Es war die unlebendige Betrachtung, welche es höchstens zu allgemeinen Versicherungen bringt, die es zu einem solchen Resultate bisher nicht kommen ließ; man suchte seine Aufgabe von den niedersten Standpunkten aus, die möglich waren, zu lösen, und doch kann sie nur von jenem aus ihre wirkliche Lösung finden, der selbst das Resultat der Wissenschaft des Zusammenhanges der Philosophie und des Christenthums und der höchsten Lehren derselben ist. — Ueberhaupt ist es unläugbar, daß jede wahre Untersuchung nur von einer allgemeinen Weltansicht ausgehen kann.

Dadurch aber scheint die gegenwärtige Aufgabe erschwert zu werden; denn jene allgemeine Weltansicht soll ja, kann verlangt werden, selbst erst als die wahre sich geltend machen, ehe sie Standpunkt für untergeordnete Untersuchungen werden kann. Deßhalb ist der immer im Vortheile, der ein ganzes System von Wahrheiten bereits aufgestellt hat, auf welches er sofort stets hinweisen kann. Da indeß nur jenes System sich als das wahre wird geltend machen können, das die Wahrheit wirklich und ganz enthält (ein unwahres aber keiner zu Tage fördern will); so wird auch der kleinste Theil vom Systeme für die Wahrheit Zeugniß geben müssen, und in so fern erweist ein System als Totalität auch in den untergeordnetsten Theilen seine Wahrheit oder Unwahrheit. Deßhalb kann aber auch ein abgerissener Theil für sich selbst stehen, und er für sich wird ein Ganzes werden, wenn nur aus dem Systeme jene Ideen hergeholt sind, die den Theil tragen und ihn wieder mit dem größern und höhern Ganzen verbinden. Die Wahrheit ist Klarheit, und

findet sich als das sich selbst und alles Andere erhellende in jedem einzelnen Punkte wieder; nur die Unwahrheit ist dunkel und verbreitet überall Irrthum. Solche Ausholungen vom höhern und größern Systeme werden wir nun auch in der gegenwärtigen Untersuchung machen müssen. Die Frage kann nun aber und muß gestellt werden: wo wir den Anfang zu machen haben. Wir halten dafür, daß er bei der Untersuchung eines Begriffs gemacht werde, der für uns in mehr als Einer Hinsicht von vieler Bedeutung ist, wenn er schon zunächst das innerste Wesen der Untersuchung nicht berührt, dabei aber doch mitunter die Bedingung ist, unter der wir im Allgemeinen etwas begreifen können. Wir wollen die Wahrheit des Verhältnisses kennen lernen, das zwischen Philosophie und Offenbarung Statt findet. Wir können aber die Wahrheit eines Verhältnisses nicht fassen, wenn wir nicht zuvor überhaupt einen Begriff von der Wahrheit haben; womit aber noch gar nicht gesagt ist, daß der, welcher den Begriff der Wahrheit in sich hat, auch darum schon alle Wahrheit begreife. Es muß also zuerst gefragt werden: Was ist Wahrheit? Nur durch die Klarheit dieses Begriffs können wir später jenes Verhältniß selbst klar machen, eine Behauptung, die sich von selbst versteht, die sich aber auch in der weitern Untersuchung bewähren muß. Eben so wird sich dann von dort aus der weitere Weg zum Ziele von selbst ergeben.

Die Wahrheit wird auch von denjenigen, die wissenschaftlich zu ihr nicht vorzudringen wagen, in die Uebereinstimmung des Subjectiven mit dem Objectiven gesetzt, und es ist dieses der Begriff, an welchen wir uns immer halten werden. Diesen Begriff aber, der bei aller Untersuchung über die Wahrheit die ewige Voraussetzung ist, in der Natur der Dinge selbst nachzuweisen, kann von uns um so weniger verlangt werden, da eine solche Nachweisung der Gegenstand aller Wissenschaft und ihr Resultat ist. Folglich erkennen wir es hier nicht als unsere Aufgabe, die Intelligenz als das absolute Prius der objectiven Natur und alles Objectiven darzustellen, oder dieses zur Intelligenz zu vergeistigen; sondern es ist uns nur dieß aufgegeben, von jenem Begriffe aus zu seiner höhern Begründung im

Göttlichen überzugehen und sodann vom Göttlichen aus, besonders wie es im Christenthume erschienen ist, nach den gewonnenen Ueberzeugungen das Verhältniß der christlichen Wahrheit zur Wahrheit unseres Geistes zu bestimmen.

Schon der Umstand, daß jeder zum Erkennen nur einigermaßen gut organisirte Geist das Geschäft des wissenschaftlichen Denkens ewig erneuert, mit Begeisterung ergreift und ihm seine beste Kräfte opfert, ist ein Beweis, daß die Wahrheit der Potenz nach in uns ist, daß sie im Geschlechte nie altert, zum Menschen ein nothwendiges lebendiges Grundverhältniß hat und in seinem tiefsten Dasein selbst wurzelt. Was sich offenbaret, muß vorhanden sein; die Wahrheit gibt sich schon in dem Triebe nach ihr zu erkennen und in der Unruhe, so lange sie noch nicht gefunden ist. Sie sucht sich selbst, indem sie strebt im Geiste des Menschen zu ihrem Begriff zu kommen. Eben deßhalb haben wir uns, während wir sie zu erringen uns anstrengen, ihrer eigenen Mitwirkung zu erfreuen. Dadurch bewährt sie sich aber auch selbst als ein Seiendes in aller Zeit, und sie ist es mit ihrer Macht, die dem Sein und Dasein überhaupt seinen dauernden Charakter und seine Wirklichkeit verleiht. Ohne die Wahrheit wäre alles Sein nur Schein und Lüge und der absolute Widerspruch selbst. Die Wahrheit kann keinen Widerspruch ertragen, noch weniger enthalten. Denn sie ist das sich völlig Selbstgleiche, mit sich Einige, die volle Klarheit und Gewißheit seiner selbst in sich und durch sich. Die Wahrheit ist deßwegen von der Gewißheit nie zu trennen, und es ist eben die Macht der Wahrheit, welche die Gewißheit unmittelbar enthält. Beide sprechen sich aus in der Zuversicht und im Vertrauen, und in diesen erkennen wir den Glauben an die Wahrheit. Der Glaube an die Wahrheit, der Glaube nämlich, daß es Wahrheit gebe und Sicherheit in der Wahrheit, so wie das Vertrauen und die Zuversicht, daß sie von uns gefunden werden könne, ist die Grundbedingung und der Anfang alles geistigen Erkennens und Lebens. So hoch stellen wir überhaupt das Wahrheitsverhältniß, daß wir in ihm uns selbst erst wahrhaft zu verwirklichen glauben. Die Wahrheit ist das Geistige in uns; im Praktischen tritt sie

hervor als Wahrhaftigkeit, als Gesetz und Gewissen; im Religiösen ist sie Glaube und Liebe, Andacht und Ehrfurcht; im Gebiete der Kunst aber Harmonie und Schönheit. Daraus wird es erhellen, daß die Wahrheit nicht etwas blos Subjectives ist. Denn das blos Subjective ist eine Meinung, eine Ansicht, die objectiv keine Bedeutung hat. Die Wahrheit suchen wir immer nur in der Uebereinstimmung des Subjects mit dem Object. Der Begriff der Wahrheit ist daher als Begriff selbst nur abgezogen von den Verhältnissen der Wahrheit, das heißt, von der Wahrheit, so fern sie Leben ist. Nur die lebendige Wahrheit ist die wirkliche Wahrheit. In ihr muß unsere ganze geistige Existenz seine Haltung und Fassung, Erfüllung und Entwickelung finden können. Was nicht Gesinnung werden und überhaupt in unser inneres wie äußeres Leben übergehen kann, das ist als Wahrheit und für die Wahrheit auch nicht da, ist Lüge, Schein und Täuschung. Für Lüge, Schein und Täuschung wird indeß oft auch genommen, was Wahrheit ist. Denn diejenigen, die nur dann die Wahrheit als solche erkennen, wenn sie auf jener Stufe der Vollendung uns entgegen kommt, in welcher sie zum Verständniß mitgetheilt werden kann, welches Verständniß ihnen Rechenschaft und Bewährung ist, diejenigen verkennen die Wahrheit, so lange sie nicht in jener Gestalt austritt und somit ihre Gewißheit mehr noch im Gefühle, in der Wahrnehmung und Empfindung auf unmittelbare Weise wohnt.

Fragen wir aber, was denn im Menschen jenes sei, wodurch sich die Wahrheit ganz besonders kund gibt, und selbst das dunkle Gefühl derselben in Kraft sich ausspricht; so müssen wir den Gedanken nennen. In ihm kommt die Wahrheit zu ihrem Selbstbegriff; durch ihn hängen wir eigentlich auch erst recht mit der Wahrheit zusammen, und haben durch ihn ein lebendiges und bestimmtes Verhältniß zu der Weltordnung, welche nichts anderes ist, als die kosmische Wahrheit. Durch den Gedanken befreien wir uns zunächst von allen dunkeln, unbewußten und blos unmittelbaren Gestalten des Wahren und gelangen als im freien Elemente stehend zur wirklichen Einsicht, zum Wissen und der Gewißheit des Erkennens. Und dieß ist erst

die rechte Gestalt, in der die Wahrheit, welche an sich Klarheit ist, wohnt. Erst auf diesem Punkte der Klarheit durch den Gedanken angelangt, kommt die Unruhe des Erkenntniß suchenden Geistes zur Ruhe und zum Frieden. Die frühern Formen des Bewustseins sind in ihm erkannt, er steht mit großer Macht über ihnen und hat Alles in unmittelbarer lebendiger Gegenwart und Gewißheit; die Gewißheit ruhet in der Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit in der Ewigkeit; und dieß erst gibt der Wahrheit ihre Vollendung, daß sie ewig ist. Die ewige Wahrheit wird aber im Menschen in der Zeit, und in diesem Werden hat sie eine Entwicklung, und in der Entwicklung Schicksale.

Die Quelle aller Wahrheit ist aber Gott, die absolute Wahrheit, der zugleich der Urquell aller Dinge ist. Nur durch ihn ist die Wahrheit eine ewige. Nicht aber ist es so zu verstehen, als wenn Gott nichts wäre als ein Gedanke, als ein Gedankending, und die Welt nichts anderes als die Entwicklung und Entfaltung dieses Gedankens, und Gott, der Ewige, erst im Endlichen würde und zum Bewußtsein käme. Sondern frei und persönlich steht er über der Welt, und was in dieser von ihm ist (und es ist Alles in ihr von ihm), das macht nicht sein Wesen aus, sein ewiges, in sich vollendetes, geschlossenes, sondern das ist nur seine Offenbarung. Aber eben deßhalb ist auch sein Verhältniß zur Welt, die er aus Nichts geschaffen, ein lebendiges, und es ist um so lebendiger, je mehr es, so wie die Welt, aus seiner freien Liebe hervorgegangen ist. Sein Verhältniß zu uns und zur Welt, so weit wir es jetzt erkennen, ist ausgesprochen in der Wahrheit, die in unserm Geiste ist und die durch die Welt geht als Weltgesetz. Wie demnach die kosmische Wahrheit nichts anderes ist als die von Gott geordnete Weltharmonie, der große Weltaccord, und wie er mit der Welt in ununterbrochener lebendiger Verbindung bleibt, und durch diese Verbindung sie in ihrem Wesen erhält; eben so ist auch unser Geist mit seinen Gedanken, Gefühlen, Bestrebungen und Bewegungen aus der göttlichen Wahrheit, er besteht nur durch sie und in ihr, und nur, weil Gott in diesem Verhältnisse zu ihm fortwährend bleibt und dadurch das geistige Leben immerdar

vermittelt. Nur sind hier die Bedingungen von jenen der kosmischen Wahrheit dadurch verschieden, daß die Wahrheit dort in ewigen nothwendigen Gesetzen sich ausspricht, hier aber vorzugsweise mit der Freiheit zusammen besteht, die übrigens auch wiederum ihre tieferen geistigen Gesetze hat, welche aber selbst wieder nur Ausflüsse der in der menschlichen Natur wohnenden göttlichen Wahrheit sind. Deßhalb sind von großem Gewichte die Worte des Aristoteles: „Derjenige Philosoph, der, wie in den lebendigen Geschöpfen, so in der Natur ein verständiges Wesen, den Nous, als die Ursache der Welt und der Ordnung in ihr annahm, scheint mir gegen jene taumelnden Philosophen gleichsam, wenn ich so sagen darf, nüchtern; und dieß war, so viel wir wissen, Anaxagoras." 1)

Und nun wird es bald begriffen werden können, was wir hier mit der Wahrheit wollen. Gott ist als der Lebendige auch nur der Gott der Lebendigen. Wie sein ewiger Gedanke auch ein ewiges Wort und eine ewige That ist; eben so wird auch die von ihm in den menschlichen Geist gelegte Wahrheit zum Leben werden, die Wahrheit muß sich auch hier als Leben erweisen. Das aber, was der vernünftige Geist als sein Höchstes anstrebt, das ist Gott selbst, sein ewiges Ziel. Das Streben zu Gott hin und nach Vereinigung mit ihm ist in unserm religiösen Verhältnisse ganz besonders ausgesprochen, und eben in diesem Verhältnisse ist auch die höchste Wahrheit, der tiefste Gedanke. Die Religion ist von Gott selbst dem Menschen in das Herz gegeben, sie ist die bleibende Voraussetzung alles andern geistigen Strebens und aller geistigen Vollendung. Deßwegen muß auch diese höhere und größere Wahrheit lebendig werden und Wirklichkeit erlangen. Dieß geschieht aber zunächst und vor Allem dadurch, daß das Grundverhältniß, das zwischen Gott und uns durch die Wahrheit besteht, auch in unserm Selbstbewußtsein als Wahrheit und als Erkennen in und durch die Wahrheit

1) Aristotelis Metaphys. lib. I. c. 3. p. 486. Tom. II. ed. Casaubon.

wohne, daß wir folglich von Gott und göttlichen Diugen wissen können und wissen müssen. Wenn das Leben auf der Wahrheit ruht, so gibt es von selbst schon kein Leben ohne die Wahrheit, und keine Wahrheit ohne ihre Erkenntniß.

Es ist in der That sehr auffallend, daß der einseitige ungläubige Rationalismus, so wie der auf die Spitze getriebene Supernaturalismus Eine und dieselbe Quelle haben, so sehr sie sich sonst auch entgegengesetzt sind, und es bewahrheitet sich hier, wie vielleicht nirgends, das Sprüchwort: daß sich die Extreme wechselseitig berühren. Beide nämlich können und wollen nicht einsehen, daß das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen ein lebendiges sei. Im Rationalisten gestaltet sich diese unwahre Voraussetzung zum Unglauben an die Gottheit Christi, weil Gott in das Menschliche, von dem er ewig geschieden sei, nicht herabsteigen könne; im Supernaturalisten aber gestaltet sie sich zum Unglauben an die Möglichkeit, das Wissen mit der Offenbarung zu versöhnen, weil der Mensch nicht im Stande sei, das Göttliche, von dem eine unübersteigliche Kluft ihn trenne, zu begreifen, sondern nur in heiligem Schauer an dasselbe zu glauben. So gewiß aber Gott unter uns wirklich erschienen ist in Gnade und Wahrheit, und so gewiß er gelehrt hat, daß wir in die Gnade aufgenommen werden durch die Wahrheit; so gewiß müssen wir zuvor die Wahrheit selbst in uns aufnehmen, ehe wir in die Gnade aufgenommen werden können. Die Wahrheit aber können wir nicht besser in uns aufnehmen, als wenn wir suchen, sie durch und durch zu erkennen. Und nur so weit wir sie erkennen, haben wir die Wahrheit. Je reiner, klarer, sicherer und fester sie in uns wohnt, desto bestimmter, kräftiger und umfassender vermögen wir sie im Leben selbst auszudrücken. Dabei und dadurch ist dem Glauben nicht der mindeste Eintrag gethan. Er selbst hat die Wahrheit in sich nach ihrer Substanz, und in seinem Gefühl und in seiner Energie ist er nie ohne die wirkliche Erkenntniß der Wahrheit. Aber noch gewisser treibt der Inhalt des Glaubens zu seiner geistigen Entwicklung und Entfaltung. Das eigentliche Glaubensleben braucht freilich nicht auf die Vermittlung durch die Vernunft zu warten; aber eben

so wenig kann es gegen diese Vermittlung gleichgültig sein oder sie gar verwerfen; denn das Glaubensleben ist selbst nur möglich bei einem gewissen Grad dieser Vermittlung, und was darüber hinauf ist, ist für dasselbe blos als Gewinn anzusehen.

Das aber, was wir nach unserer Aufgabe hier in der Wahrheit erkennen wollen, um alles Andere darnach zu bestimmen, das ist das Grundverhältniß, in welchem wir zu Gott stehen, und Er zu uns. Dieses Grundverhältniß darf dann im Christenthum, zu dem wir später übergehen, nicht als ein falsches erfunden werden, sondern es muß in ihm seine Bestätigung und weitere Begründung erhalten. Jenes Grundverhältniß nun, das im Christenthum seine tiefere und höhere Erklärung findet, ist die Basis der weitern Untersuchung über die Erkenntniß der Wahrheit über göttliche Dinge.

Nun aber fragt es sich, wie wir zur Erkenntniß jenes Grundverhältnisses kommen? Die Antwort ist: 1) durch unser Selbstbewußtsein, 2) durch die Unmittelbarkeit der Idee Gottes in uns, und 3) durch göttliche Offenbarung. Indem wir diese drei Momente in möglichster Kürze darzustellen uns anschicken, müssen wir die Bemerkung vorangehen lassen, daß jede Theorie der Religion und Offenbarung, die diese Momente streng von einander sondert, und nur mit Verwerfung des einen das andere annimmt, falsch ist; denn das Wahre liegt in dem Zusammenhang von allen drei Momenten, und zwar ist jener Zusammenhang ein organischer.

Der Ausgangspunkt alles menschlichen Wissens ist das Selbstbewußtsein. Es ist das Bewußtsein um das eigene Sein, die Erkenntniß, daß das Ich, welches sich anschaut, auch das Ich ist, welches angeschaut wird. Hier ist somit die höchste Einheit des Subjectiven und Objectiven. Da aber in der Einheit des Subjectiven und Objectiven die Wahrheit besteht; so ist alle Erkenntniß der Wahrheit nur ein erweitertes und erhöhtes Selbstbewußtsein. Was aber nun das Selbstbewußtsein selbst näher betrifft, so können wir uns hier auf eine vollständige Theorie desselben nicht einlassen, sondern wir müssen uns damit begnügen, die Ergebnisse einer solchen Theorie festzuhalten und

in Einheit mit unserem Zwecke zu bringen. So groß wir auch die Spontaneität des menschlichen Geistes im ersten Processe des Selbstbewußtseins annehmen wollen; so sehr ist sie doch überwogen von der Macht der Einwirkung durch äußere Dinge. Und das weitere Verhältniß ist in der That dieses, daß ohne die äußere Einwirkung das Selbstbewußtsein nicht zu seiner Entwicklung kommt. So wenig der Mensch leiblich gedeiht ohne Pflege der Eltern, sondern ohne diese gänzlich verkommt; eben so wenig gedeiht der Geist ohne Erregung und Erziehung. Je weiter daher der Mensch zum Selbstbewußtsein erwacht, desto mehr muß er auch erkennen, daß er abhängig ist von Andern, und die Selbsterkenntniß würde in dem Grade weniger ein wahres sein, in welchem es von dieser Abhängigkeit nicht wissen wollte. Das Bedürfniß und die Nothwendigkeit der Erziehung haben nun zwar Viele schon eingesehen; allein sie haben dieser Einsicht keine weitere Folge gegeben für die Ausmittlung des ursprünglichen Verhältnisses des ersten Menschen, der keinen andern Menschen zum Erzieher haben konnte, weil er selbst der erste war. Wir müssen somit das, was die heilige Schrift über den nähern Umgang mit Gott, über die Erziehung durch ihn aussagt, als das Tiefste und Wahrste ansehen, was über den ersten Zustand unseres Geschlechtes gesagt werden kann, und was bei der Entwicklung des Selbstbewußtseins des ganzen Geschlechts und somit bei aller Religion und Philosophie eine ewige Voraussetzung ist, ohne die man überhaupt nichts begreift. Das erste Erwachen des Selbstbewußtseins im Geschlechte fällt somit zusammen mit der göttlichen Offenbarung, es ist nur Ein heiliger Moment, in dem beides geschieht, das Werden des Selbstbewußtseins und das göttliche Offenbaren an dasselbe. So sind ursprünglich schon Natur und Gnade nicht von einander getrennt, sondern bei und mit einander, in lebendigem Verhältniß, und das erste geistige Leben ist eben so sehr aus Natur als aus Gnade. Ob die Offenbarung, wie Lessing, der in seiner sonst sehr schätzbaren Abhandlung über die Erziehung des Menschengeschlechts treffliche Gedanken über diesen Gegenstand entwickelt hat, glaubt, dem Menschen nichts gebe, worauf die menschliche

Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde, aber nur später, kann um so weniger gefragt werden, weil ja nach aller Analogie der erste Mensch, und somit auch das Geschlecht, ohne die Erziehung durch Gott nicht zum vernünftigen Bewußtsein gekommen sein würde. Fragen wir aber, was die Offenbarung für einen Zweck haben konnte, außerdem, daß sie den Menschen anfänglich erzog; so können wir als solchen nur angeben die allgemeine Aufgabe des Menschen in Beziehung auf Gott, die Religion, und diese in Folge des Grundverhältnisses zwischen Gott und Menschen, das wir suchen. Von dieser aber selbst wieder abgesehen, und zur Offenbarung uns zurückgewendet, fragt es sich, was im Menschen selbst vorausgesetzt werden müsse, damit er die Offenbarung in sich aufzunehmen im Stande sei. Die Antwort ist aber die: das Gottesbewußtsein als Anlage oder in der Unmittelbarkeit des Daseins. Ohne etwas Göttliches in sich zu haben, könnte unser Geist das an ihn durch Offenbarung kommende Göttliche nicht begreifen. Was die Natur nicht hat, kann sie dem Menschen auch nicht geben; das Göttliche kann nur göttlich gegeben sein; aber es muß so gewiß gegeben und zwar vorhergegeben sein, als es dasselbe verstehen soll, wenn es an es kommt von Außen. Das Uebersinnliche und Ewige kann nur aus dem erklärt werden, was über das Endliche und Nichtige hinaus ist, und in letzter Instanz nur aus dem, der der Grund von Allem ist, aus Gott. Gott aber, der Grund von Allem, ist auch nur der einzige Grund von jenem höhern Princip im Menschen, in welchem das Gottesbewußtsein sich kund gibt. Gott offenbaret sich somit selbst im Geiste, und das Bewußtsein von Gott ist auch ein Bewußtsein durch Gott. Aber von diesem Bewußtsein hat der Geist selbst wieder ein Bewußtsein, er weiß nämlich, daß das Göttliche in ihm aus Gott, nicht aber aus sich selbst ist, dem Endlichen, der bloßen Creatur Gottes. Er erkennt somit Gott an in diesem Bewußtsein als den Geber desselben. Mit der Idee Gottes ist im Geiste aber auch all das als Anlage gegeben, was zur Verwirklichung der Religion nothwendig ist, Freiheit, Liebe zum Guten, Gewissen u. dgl.

Ist dieses Unmittelbare durch Gottes Offenbarung zur selbstständigen Entwicklung und Ausbildung erregt und aufgerufen worden; so tritt das Selbstbewußtsein mit seiner Thätigkeit wieder ein, um diese Entwicklung wissenschaftlich zu vollziehen. In seiner Richtung zu Gott hin sucht es aber des genannten Grundverhältnisses sich bewußt zu werden. Je mehr der Geist sich abhängig sieht vom Andern außer ihm, je mehr er diese Abhängigkeit fühlt seiner Freiheit gegenüber, und je klarer er einsieht, daß diese Abhängigkeit, diese Relativität überhaupt der Charakter alles ihn umgebenden Endlichen ist; desto mehr erkennt er, daß die durchgängige Relativität des endlichen Seins ihren Grund nur haben könne in einem Absoluten, das, durch nichts begründet, Urgrund von Allem ist. So gewinnt der Mensch als Creatur in seinem durchgebildeten Selbstbewußtsein von selbst den Gedanken von Gott als des absoluten Urgrundes. Mit dem Gedanken Gottes wird das Sebstbewußtsein ein höheres und entfaltet sich sofort zur Wissenschaft, die dann selbst nichts anderes ist als seine eigene Selbstconstruction, mit Hinzukommen alles dessen, wozu es sich erweitert. Diese Wissenschaft wird es aber als ihr höchstes Wissen aussprechen, daß alles Endliche abhängig sei von Gott, dem Absoluten. Das Endliche ist die Negation des Absoluten; durch dieses Negiren wird es aber affirmirt, denn so gewiß diese Negation im Menschen vorhanden ist, so gewiß ist für ihn auch das, als was er sich negirt, was er somit als außer und über ihm seiend affirmirt. So gewinnt der Geist des Menschen in sich den Gedanken Gottes. Aber auch Gott hat in sich von Ewigkeit her den Gedanken der Creatur, denn er muß mit derselben Nothwendigkeit, mit der er sich als den Absoluten denkt, das Relative denken, somit die Negation des Relativen enthalten, welche Negation das Absolute immer an sich hat, ohne in die Relativität, Abhängigkeit, je selbst einzugehen. Sondern Gott kann nur den Gedanken der Relativität verwirklichen durch Erschaffen, und dann entsteht durch Schöpfung die Creatur. Und diese Creatur ist auch der Mensch.

Damit haben wir eben das Grundverhältniß zwischen

Gott und dem Menschen aufgefunden, es ist das der Abhängigkeit dieses von jenem, und zwar spricht für dasselbe eben so sehr die Offenbarung als das unmittelbare Gottesbewußtsein und das entwickelte Selbstbewußtsein des Menschen. Diese Abhängigkeit von Gott ist nicht etwa ein selbstgemachter, willkührlich ersonnener Begriff, sondern eine allgemeine nothwendige Ueberzeugung, und zwar eine solche, die mit unserm ganzen geistigen Organismus und mit unserm innersten Leben aufs innigste zusammenhängt, so zwar, daß unser eigenes Leben ohne die Idee Gottes und die Ueberzeugung unserer Abhängigkeit von ihm ein ewig unaufgelöstes Räthsel bleibt. Nicht bloß das Gefühl, oder das Gewissen, nicht blos der Verstand oder die Vernunft dringen uns jedes für sich allein jene Annahme auf, sondern alle zugleich fordern und bestätigen diese Annahme als die höchste und nothwendigste Voraussetzung unseres Daseins und des Daseins der Welt. Das menschliche Leben ist ursprünglich, nothwendig und organisch so beschaffen, daß es sich nicht anders begreift als nur als ein abhängiges, und es begreift sich nur deßwegen so, weil es in Wahrheit und Wirklichkeit nur ein von Gott abhängiges ist. Was aber für unser vernünftiges Bewußtsein unmittelbar gewiß und evident ist, das ist für sie auch real. Unmittelbare Evidenz und unbedingte Wirklichkeit fallen hier in Eins zusammen. So gewiß daher der Geist sich als abhängig von Gott ansieht, so gewiß und real ist auch das abhängige Verhältniß und das, was daraus folgt. — Damit ist nämlich von selbst ausgesprochen, daß, wie Gott von der Welt zwar durchgängig unterschieden, aber von ihr deßwegen noch nicht geschieden ist, ebenso der Mensch von Gott zwar abhängig, und als Creatur von ihm, dem Schöpfer, verschieden; aber dadurch nichts weniger als von Gott verstoßen, sondern einer innern und lebendigen Verbindung mit ihm fähig und theilhaftig sei. Gott ist für uns in kein absolutes Jenseits verschlossen, es sind ihm keine Schranken gesetzt für seine Offenbarung, sondern er selbst hat die Schranken sich gesetzt, aber durch seine eigene Weisheit, Liebe und Heiligkeit. Dadurch aber hat er sie ewig auch aufgehoben, denn es ist seine Weisheit, mit der er unsern Geist erfüllen, es ist seine Heiligkeit,

mit der er unser Leben verklären es ist seine Liebe, mit der er uns ins Dasein rufen, und im Dasein und durch dasselbe zu sich und zum Leben mit sich hinführen wollte als zu unserer ewigen Bestimmung. Der Grund der Schöpfung und Heiligung liegt in der göttlichen Liebe; die Liebe aber ist der Grund alles Lebens in den göttlichen und menschlichen Verhältnissen, und die Ursache aller wirklichen Gemeinschaft des Einen mit dem Andern, so zwar, daß, wo die Liebe waltet, auch Leben ist, und wo Leben, Liebe und Gemeinschaft. Den Entschluß Gottes, den Gedanken des Bedingten, Abhängigen, Relativen, zu verwirklichen, den Gedanken somit, die Creatur durch Schöpfung zu setzen, können wir aus nichts Anderem ableiten als aus der freien göttlichen Liebe. Die freie göttliche Liebe kann aber nichts erschaffen wollen, ohne den andern Entschluß, mit dem Geschöpfe der freien Liebe, in freier und lebendiger Gemeinschaft, im Verhältniß der Liebe somit, zu stehen. Diese Gemeinschaft ist nichts anderes als die Religion selbst. Zur Religion berufen sein heißt nichts anderes als die Bestimmung haben, mit Gott in bewußter, freier und lebendiger Gemeinschaft zu leben. Harmonie und Einheit ist das Wesen des geistigen Lebens überall; Harmonie und Einheit ist aber insbesondere das Wesen des religiösen Lebens. Disharmonie ist ein widernatürlicher Zustand überall; Disharmonie ist aber insbesondere der Tod der Religion. Die Religion haben wir angegeben als ein bewußtes Leben mit Gott. Damit ist von selbst die Forderung ausgesprochen, daß das Grundverhältniß, in welchem wir zu Gott stehen, von uns erkannt sein müsse, um ein wahres sein zu können. Folglich ist es, um wahre Religion zu haben, eine nothwendige Voraussetzung, jenes harmonische Leben und den Grund und Zweck desselben zu erkennen, folglich uns selbst in Gott zu schauen und Gott in uns, von welchem Schauen es verschiedene Grade der Klarheit geben kann. Klares Erkennen haben wir aber nur in unserm vollendetern Selbstbewußtsein, durch welches und in welchem sich das Sein zum Leben verklärt. Was daher in Wahrheit gelebt werden soll, muß zuvor in der Wahrheit erkannt sein. Eben so muß aber auch das erkannt worden sein, was

irgendwie zu unserm Leben gehört, was in Beziehung, Verhältniß und in Wechselwirkung mit ihm tritt. Weil diese Beziehung, dieses Verhältniß, und zwar dieses nothwendige Verhältniß, und diese Wechselwirkung zum Leben gehört, muß es erkannt werden, und nur so fern es erkannt wird, kann es in unser bewußtes Leben gehören. Um so mehr muß daher das von uns erkannt werden, was ursprünglich und nothwendig zu unserm Leben gehört, was den Grund desselben bildet, woraus dann auch ein Grundverhältniß entsteht, das also, ohne welches der creatürliche Geist sich nicht denken kann, weil er nicht ohne dasselbe ist, — Gott der Absolute. Er macht sich in seiner Absolutheit geltend als nothwendigen ursprünglichen Mitinhalt, als wesentliches Ingredienz unseres Selbstbewußtseins, in und durch welches wir uns als abhängig denken und fühlen. Somit dringt sich Gott dem Selbstbewußtsein schon von selbst auf, weil das Selbstbewußtsein eben nur dadurch zu Stande kommt, daß es in sich, dem Relativen, das Absolute erkennt, und daher ein höheres, vollenderes Selbstbewußtsein nur in diesem Erkennen wird. Aber eben weil Gott in das Leben unseres Geistes so lebendig eingreift, muß er auch in seinem Eingreifen, d. h. in seinem wesentlichen Grundverhältnisse von uns erkannt werden, er dringt sich selbst auf zum Erkennen, und wir leben nur dann in der Wahrheit, wenn wir in der Erkenntniß seiner leben. Diese Erkenntniß beginnt aber zunächst mit dem Glauben.

Der Glaube, von dem wir hier sprechen, ist nicht der an die Offenbarung durch Christus, sondern der Glaube, der sich aus dem Grundverhältnisse heraus ergibt, in dem wir zu Gott stehen und von dem wir bisher gesprochen haben. Weil wir uns selbst in unserm Bewußtsein nicht zu erfassen vermögen als das, was wir sind, ausser wir begreifen zuvor Gott als den Absoluten in diesem Bewußtsein; so erkennen wir in dem göttlichen Sein etwas, was für unser tiefstes Dasein schlechthin nothwendig ist, ohne welches Nothwendige wir selbst nicht wären; aus diesem nothwendigen Verhältnisse heraus, welches kein anderes als jenes Grundverhältniß selbst ist, entwickelt sich der

Glaube. Er ist zunächst die hohe Zuversicht zu dem absoluten Urgrunde unseres geistigen Lebens, die unmittelbare Gewißheit unseres Gegründetseins in ihm, das große Vertrauen zu dem ewigen Schöpfer und Träger unseres Daseins, die reine Hingebung an seinen Willen, die unendliche Empfänglichkeit für sein ausgesprochenes Gesetz, die demüthige Anerkennung, daß wir Sein und Leben nur aus ihm haben, die heitere, ewig ungetrübte Freude, daß er aus freier Liebe uns ins Dasein gerufen und zur Gemeinschaft mit sich bestimmt hat, und die hohe Seligkeit, in ihm zu leben. Alles dieses folgt aus dem Grundverhältnisse, und nur so fern der Mensch dieses Grundverhältniß anerkennt und sich hineinlebt in dasselbe, lebt er in der Wahrheit, und dieses Leben in der Wahrheit ist das Leben im Glauben. Wenn die heilige Schrift sagt, Gott habe den Menschen aufrichtig geschaffen, so hat dieß zunächst seinen tiefern Grund darin, daß Gott den Menschen in der Wahrheit und für diese geschaffen habe, denn die Aufrichtigkeit ist eben die Wahrheit, die Wahrheit aber die Anerkennung des Grundverhältnisses, und diese Anerkennung der lebendige Glaube. Auf diese Weise deuten wir den Glauben, und nur in dieser Bedeutung ist uns seine hohe Zuversicht, seine große Evidenz, seine Energie und Stärke erklärbar. Der Mensch muß so nothwendig an Gott glauben als er an sich selbst glaubt, und er glaubt in dem Maaße mehr an Gott, in welchem er ihn als den Absoluten, sich selbst aber als den Bedingten, Abhängigen erkennt. Dieser Glaube ist der Vernunftglaube, der im Offenbarungsglauben nur seine weitere Bestätigung erhält; für die Vernunft selbst aber ist er so gewiß und evident, als die Vernunft selbst gewiß im Geiste des Menschen sich findet als sein Höchstes.

Dieser Glaube ist selbst schon ein Erkennen, denn durch ihn eben erkennt der Geist sein Grundverhältniß zu Gott, das Verhältniß der Abhängigkeit, und es liegt nur im Interesse des Glaubens, dieses Erkennen zum Wissen und zur Wissenschaft des Lebens zu erhöhen, durch welche Wissenschaft das Selbstbewußtsein als ein höheres sich vollendet.

Dieser Vollendung des Selbstbewußtseins in und durch die

Wissenschaft kann Gott nicht entgegen sein, denn er müßte sonst auch der Religion widerstreben, was gegen alle Voraussetzung ist. Denn es ist nicht einzusehen, wie ohne ein Erkennen unseres Grundverhältnisses zu Gott ein Anerkennen desselben und ein Hineinleben in dasselbe möglich wäre. Daß Gott unser Erkennen zu beschränken und theilweise zu hindern nicht einfallen könne, das hat selbst das Heidenthum eingesehen, und es ist nicht zu begreifen, wie Christen dazu gekommen sind, das Erkennen des Göttlichen niederzuhalten. Schon Aristoteles sprach das gewichtige Wort, daß die Gottheit in Absicht auf ein höheres Wissen des Menschen nicht neidisch sein könne, sondern daß sie neidlos sei in dieser Beziehung, und daß die Dichter, die von einem Neide der Gottheit dießfalls sprechen, nur lügen.[1])

Ist aber ein solches Niederhalten des Erkennens von Seite Gottes überhaupt und im Allgemeinen nicht denkbar, so ist es auch nicht denkbar im Besondern, in der Offenbarung. Somit kann auch im Christenthume und durch den innern Geist des Christenthums der Wissenschaft des religiösen Erkennens keine Schranke gesetzt sein. Um aber dieß zu begreifen, ist vorerst zu fragen: Wer ist Christus und was ist das Christenthum?

Bei Beantwortung dieser Frage können wir uns nicht einlassen auf eine umständliche und erschöpfende Schilderung der Person und des Werkes Christi, sondern haben nur das hauptsächliche hervorzuheben, und dabei zu sehen, ob das Wesentliche der Thätigkeit Christi in einer solchen Relation zum Leben unseres Geistes stehe, daß wir dieselbe in unser Selbstbewußtsein aufnehmen, und sofort zu einer wissenschaftlichen Erkenntniß Christi uns erheben können. Es ist somit die Frage zu beantworten, ob das Verhältniß des Erlösers zu unserm Geiste ein eben so wesentliches und nothwendiges sei, als das Verhältniß Gottes zu uns, von dem wir bisher gesprochen haben. Läßt es sich aufzeigen, daß dieses Verhältniß ein solches ist; so muß es auch eine Wissenschaft von Christus geben, wie es eine Wissen-

1) Aristotelis Metaphys. 1, I. c. 2. p. 485.

schaft von Gott gibt. Daß das in Frage stehende Verhältniß dasselbe sei, wird aus dem Nachstehenden deutlich werden.

Was das Christenthum seinem Begriffe nach involvirt, ist Sünde und Erlösung, denn Christus ist der Erlöser von der Sünde und ihrer Frucht, dem Tode. Obschon der Mensch in seinem ursprünglichen Zustande es klar erkannte und stark fühlte, daß sein Grundverhältniß zu Gott wesentlich das der Abhängigkeit sei, und daß er von seinem Urgrunde sich nicht zu trennen vermöge, ohne sich selbst, den Abhängigen, Relativen, der nur ist in jenem Absoluten und durch dasselbe, aufzugeben; so machte er doch, dazu verführt, den Versuch, aus jenem Verhältnisse sich herauszureißen und ein eigenes zu begründen, von welchem er selbst der Grund und der höchste Zweck wäre. Der Geist ist abgewichen von seinem heiligen Mittelpunkte, er hat es in Selbstsucht versucht, sein eigener Gott zu sein. Dieses sich Losreißen von dem Göttlichen und dieses Sein- und Bestehenwollen in und durch sich selbst, diese Empörung somit gegen den absoluten Urgrund, Gott, und die Erhebung des Relativen, Bedingten, Nichtigen zum Absoluten, Unbedingten, Ewigen, ist das Böse, die Sünde. Allerdings ist ein solches Streben die Nichtigkeit und Eitelkeit selbst, denn von Gott kann sich nichts Geschöpfliches lostrennen, ohne sich selbst zu vernichten, so daß der Versuch sich unabhängig zu machen, der Versuch ist, in die absolute Sclaverei sich zu versetzen. Aber dennoch wurde dieser Versuch gemacht und eine scheinbar große Kraft entwickelt, jene gesetzlose Willkühr zu verwirklichen. Allein damit waren auch alle Folgen gesetzt, die sich aus jenem Streben von selbst ergeben mußten. Ein finsteres, widerstrebendes Element hat den unsterblichen Geist ergriffen, das trennende böse Princip ist ein hemmendes geworden, es verbirgt sich hinter jedem Leben, zerstört dessen schönste Keime, Blüthen und Früchte, durchdringt es als tiefer heilloser Zwiespalt, als geheimes, alle Heiterkeit zerstörendes Grauen und bewirkt dadurch seine Unseligkeit. So tritt es im Einzelnen hervor; so erscheint es auch in der Geschichte der Menschheit.

Wenn durch die Anerkennung, daß Gott der absolute Ur-

grund des menschlichen Geistes sei, und durch das innige und freudige Gefühl dieser Anerkennung die Religion entsteht, welche die lebendige, bewußte und freie Verbindung des Menschen mit Gott ist; so entsteht von selbst dadurch, daß man sich bewußt und frei von Gott lossagt, die Nichtreligion, die mehr ist als blos Mangel an Religion, denn dort ist positive Entgegensetzung gegen das Göttliche. Durch diese Entgegensetzung trennt sich der Geist vom Urleben los und versinkt durch diese Lostrennung natürlich in jenen Zustand, den wir den geistigen Tod nennen, welcher nach der Offenbarung auch den leiblichen nach sich zog. Hier ist an eine wirkliche lebendige Verbindung mit dem Göttlichen, an ein Leben in demselben nicht zu denken, und der ganze Verkehr, den man mit jenem noch hat, ist der, daß das Göttliche in seiner Abwesenheit, durch seinen Mangel im Geiste, auf negative Weise also, wirkt und die höchste Unseligkeit bewirkt, welche dann noch der einzige Faden ist, durch den der gefallene Mensch wie am Faden der Ariadne zum Göttlichen und zu seiner ewigen Gegenwart zurückgeführt werden kann, obwohl es auch hiezu besonderer positiver Veranstaltungen bedarf. In jenem Zustande hört auch, weil Leben und Erkennen sich gegenseitig bedingen, das geistige Licht auf zu leuchten, und mit der Sünde ist zugleich der Irrthum, die Unwahrheit, die Lüge, die Finsterniß. Die Geschichte selbst erweist dieses auf jedem ihrer Blätter, und gibt somit an sich, wenn gleich auf indirecte Weise, das Zeugniß, daß Wahrheit und Leben unzertrennlich mit einander verbunden sind; woraus weiter folgt, daß die Aufgabe, im Göttlichen zu leben, schon an sich die andere Aufgabe enthalte, das Göttliche zu erkennen. So erkennen wir die Nothwendigkeit einer Wissenschaft des Heiligen auch in der Verschattung desselben, denn auch hier geht das Erkennen mit dem Leben parallel.

Den durch die Sünde in die Welt gekommenen Widerspruch, der den weitern Widerspruch erzeugte, den des Lebens und des Todes, denn das Leben an sich kann den Tod nicht glauben und nicht begreifen, diesen zweifachen Widerspruch in der Menschheit aufzuheben, ist Christus erschienen, der Gottmensch. Eben darin lag seine Bestimmung, die Trennung des

Menschen von Gott in lebendige, bewußte und freie Verbindung mit ihm aufzulösen, die Nichtreligion in Religion, die Unseligkeit in Seligkeit umzuwandeln. Dieß konnte aber nur dadurch geschehen, daß Christus den Menschen von dem Grunde des Uebels, der Sünde, und ihren Folgen befreite, und in jenes ursprüngliche Verhältniß wieder herstellte, das nämlich der Abhängigkeit des Relativen vom Absoluten. Durch die Herbeirufung jener ursprünglichen heiligen Ordnung kommt es aber auch zur Auflösung des andern Widerspruches, jenes nämlich, der zwischen dem Leben und dem Tode besteht, welcher Widerspruch zwar vom Menschen in das Sein eingeführt werden konnte, aus dem Sein aber, aus dem Geschlechte und seiner Geschichte, nicht mehr durch ihn, sondern nur durch einen zweiten Schöpfer, Christus, hinweggenommen und aufgehoben werden kann. Somit hat das Geschlecht und seine Geschichte nach der ursprünglichen Schöpfung zwei große Thatsachen zu seinen constitutiven Momenten, welche als solche die Hauptmomente sind, den Abfall von Gott und die Erlösung durch Christus; der erste und der zweite Adam treten auf und bestimmen das Leben und die Geschichte nach zwei Seiten, nach der Seite der Finsterniß und nach der Seite des Lichtes, nach der des Unterganges und nach der der Rettung aus dem Untergange. Wesentlich aber ist die Erlösung die Zurückführung in jenes Grundverhältniß, in welchem der Mensch als Creatur von Gott abhängig ist, und zwar so, daß er als Mensch unmöglich die Idee seines Lebens realisiren kann, ohne jenes Verhältniß selbst an sich mit Freiheit und Bewußtsein zu verwirklichen, weil eben die Idee seines Lebens die Idee der Creatur ist, und zwar jener Creatur, die von ihrer Creatürlichkeit weiß und zur Selbstbestimmung für das Verhältniß zu Gott neben dem Bewußtsein noch den freien Willen besitzt, weil die göttliche Aufgabe frei gelöst werden muß. Damit will aber nichts weniger gesagt sein, als das Verhältniß der Abhängigkeit sei an sich schon das ganze und volle Verhältniß der Religion und das Gefühl jener Abhängigkeit die Frömmigkeit, die Religion selbst ohne alles Weitere. Denn die Abhängigkeit allein schon und an sich könnte durch die Vorstellung ihrer nur

Furcht erregen, und es fehlte dann ein wesentliches Element, die freie Liebe. Sondern die Religion steht im Bunde mit all unsern geistigen Anlagen, Vermögen und Kräften, sie durchdringt unsere ganze Natur und beherrscht als ewige und heilige Macht unser gesammtes Dasein, die Intelligenz wie das Gefühl, und das Gefühl wie den Willen, und entfaltet aus sich die höchste Lebendigkeit und den größten geistigen Reichthum. Aber deßungeachtet müssen wir sagen, daß ohne das Bewußtsein und das Gefühl der Abhängigkeit von Gott die Religion niemals entstehen kann, weil dieses Verhältniß das Grundverhältniß ist.

Und nun wird es auch nicht lange mehr zweifelhaft sein können, daß und warum es nothwendig ist, eine wissenschaftliche Erkenntniß Christi in der Theologie für möglich zu halten und als wirklich hervortreten zu lassen. So wie Gott als der Absolute ein nothwendiger Mitinhalt unseres Selbstbewußtseins ist, wie somit das göttliche Sein ursprünglich und wesentlich verknüpft ist mit unserm creatürlichen Sein und Leben, in der Weise nämlich, daß Gott für sich wohl sein kann ohne den Menschen, aber nicht umgekehrt der Mensch ohne Gott; so wie ferner Adam durch seinen Fall in Sünde, welche zur Erbsünde wurde, die Geschichte unseres Geschlechtes, das von ihm ausging, vielfach bestimmte, wie denn im Geschlechte, das ihn zum Stammvater hat, die Ursünde sich in ihrem Wesen und in ihren Folgen entwickelte, sein Verhältniß zu uns also wiederum ein wesentliches ist, weil unser Leben eine Fortsetzung seines Lebens ist; so ist auch auf gleiche Weise der zweite Schöpfer unseres Geschlechtes, Christus, der zugleich der zweite Adam, der zweite Stammvater der Menschheit ist, wesentlich und nothwendig mit dem Leben unseres Geistes verflochten, so daß es ohne diese lebendige Verknüpfung und Verbindung überhaupt weder eine christliche Religion noch einen Christen geben kann. Wie er sich aus unendlicher Liebe seiner Herrlichkeit entäußert und ausnahmslos, ohne etwas für sich zu behalten, an uns hingegeben, um uns zu beseligen; eben so müssen wir ganz an ihn uns hingeben, um uns beseligen zu lassen. Unsere ganze Erlösung, unsere wirkliche Befreiung durch Christus, ist nicht etwa

eine äußerliche, eine mechanische, sie besteht nicht darin, daß wir wie durch einen Zauberspruch von dem inwohnenden Bösen befreit werden, sondern die wirkliche Rechtfertigung ist immer auch die wirkliche Heiligung, der göttliche Act ist jederzeit nur mit dem menschlichen Acte, wobei und wodurch denn der Mensch innerlich verwandelt wird, welche innerliche Verwandlung die geforderte Wiedergeburt, das ganz neue Leben bewirkt oder selbst schon ist. Daraus folgt aber, daß, wie es nothwendig ist, von Gott zu wissen nach der Wahrheit und ihn zu erkennen in dieser, um in der Wahrheit selbst zu leben; ferner, wie es nothwendig ist, uns selbst als Nachkommen Adams zu begreifen, eine Wissenschaft der Sünde zu haben und ihrer Folgen, um das Bedürfniß eines Erlösers in aller Kraft und Stärke zu fühlen und die Sehnsucht nach ihm zu erwecken, weil ohne vollkommene und tiefe Erkenntniß des ersten Adam kein vollkommenes und tiefes Verlangen nach dem zweiten Adam Statt findet; daraus folgt, daß es eben so nothwendig ist, eine wissenschaftliche Erkenntniß Christi zu haben, weil ohne sie eine wahre lebendige Verbindung mit Christus in wahrhaft geistiger Weise nicht eingegangen werden kann. Auch hier ist das Leben von der Wahrheit abhängig, und es giebt kein christliches Leben ohne christliche Wahrheit. Damit ist keineswegs ausgesagt, daß das Maaß der christlichen Wahrheit an sich schon überall auch das Maaß des christlichen Lebens sei, so daß der Inhaber des größten Theiles der christlichen Wahrheit auch schon der beste Christ wäre. Sondern damit ist nur gesagt, daß es ohne christliche Wahrheit überhaupt auch kein christliches Leben geben könne, weil ohne den Begriff des Christlichen in sich zu haben unmöglich etwas als Christliches sich wird geltend machen können, und daß ein christliches Leben um so geistiger, reiner und tiefer sei, je mehr aus ihm die Wahrheit als eine selbstbewußte hervorblickt. Auch das ist nicht ausgesagt, daß die Wahrheit, die im Glauben schon an sich enthalten ist, warten müsse bis zu ihrer vernünftigen Entwicklung, um sich in der Menschheit geltend zu machen; aber eben so wenig wird auch der Glaube die Entwicklung da, wo sie schon ist, verkennen und verwerfen dürfen, denn eine solche

Verwerfung wäre eine Verstoßung seiner selbst in seiner höhern geistigeren Gestalt.

Aus dem Bisherigen wird ein zweifaches klar geworden sein, erstens, daß, so wie Gott als Schöpfer ein nothwendiger Mitinhalt unseres Selbstbewußtseins ist, um dieses zu einem höhern Bewußtsein zu machen, auch Christus als Erlöser, d. h. als zweiter Schöpfer, wesentlich zu unserm Selbstbewußtsein gehört, um es zu vollenden, und daß die Menschheit ohne Christus zu ihrem wahren höhern Bewußtsein, zu ihrem Selbstbegriffe ohne die Erkenntniß Christi nicht kommt; zweitens aber, daß, um einerseits diese Selbsterkenntniß zu gewinnen, und andrerseits um den Zweck des Erlösers an uns zu verwirklichen, der Erlöser selbst Gegenstand eines tiefern wissenschaftlichen Erkennens werden müsse und daher auch werden dürfe, woraus denn weiter hervorgeht, daß alle Widerstrebungen gegen ein solches Erkennen Christi entweder auf Gleichgültigkeit gegen seine Person, oder auf irrthümlichen Voraussetzungen ruhen. Die Klasse derer, bei welchen das Erste Statt findet, muß man stehen lassen, bis die Sehnsucht nach der Erlösung im eignen Innern erwacht und damit das Streben nach der Erkenntniß des Heilandes; die andere Klasse aber ist von ihrem Irrthume zu befreien.

Diese zweite Klasse enthält aber insbesondere jene zahlreichen Individuen, die sich dem Systeme ergeben haben, welches wir den falschen Supernaturalismus nennen, dem ein eben so falscher Rationalismus entgegensteht. Wir sind damit auf einen Gegensatz gekommen, der schon seit mehrern Jahren die Gemüther trennte und noch trennt, und es ist nicht mit Bestimmtheit zu sagen, wann er aufhören werde, seinen unerfreulichen Einfluß auf uns zu üben. Es ist aber die Bestimmung jedes Theologen, diesen Gegensatz, so viel ihm möglich ist, aufzulösen und den Gemüthern die gewünschte und tief ersehnte Einheit wieder zu geben. Wir für unsern Theil können keinen bessern Ort finden, das Unsrige hiezu beizutragen, als den gegenwärtigen, da wir es im Folgenden mit einem Manne zu thun haben, der auch noch in den neuesten Zeiten für einen Rationalisten ausgegeben worden ist. Indem wir es unternehmen, den

Gegensatz aufzulösen, suchen wir zuerst sowohl den falschen Rationalismus als den falschen Supernaturalismus näher zu bezeichnen, worauf dann von selbst schon der Weg sich zur Auffindung des wahren Standpunktes der speculativen Theologie uns öffnen wird, welche die genannten Gegensätze in ihrer Einheit, und damit in ihrer Wahrheit enthält.

Indem wir zuerst auf den Supernaturalismus unsere Blicke richten, erinnern wir an den schon oben ausgesprochenen Tadel, der das eine unwahre System wie das andere gleich sehr trifft. Es ist der gerechte Vorwurf des Unglaubens an ein lebendiges Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen; diesen Unglauben suchen wir sofort am Supernaturalismus zunächst aufzuweisen. Wir werden aber deßohngeachtet doch dabei stets auf seinen Gegensatz, den Rationalismus, hinzusehen haben.

Man hat vom Supernaturalismus eine falsche Vorstellung, wenn man dafür hält, er seie der einfache kindliche Glaube, den das Evangelium anpreist. Dieser Glaube ist ohne Gegensatz; der Supernaturalismus aber hat sich zum starren Gegensatze fixirt, und eben dieß ist seine Falschheit. Während im Glauben die Substanz der Wahrheit ist und der unbefangene Gläubige die Gewißheit in sich trägt, eben so viel zu wissen als er glaubt, hat sich der Supernaturalist nicht nur von allem Wissen losgesagt, sondern auch vermittelst seines bloßen Verstandes ein System von Reflexionen ausgeführt, dessen Resultat eben dieß ist, daß wir vom Heiligen nichts wissen können. Mit Wissen kommen also solche zum Nichtwissen, und es ist der erste und höchste Grundsatz des Systems, so wie das Resultat desselben: daß wir nichts wissen. Durch dieses Nichtwissen glauben sie dann Gott noch auf eine ganz besondere und ausgezeichnete Weise zu ehren, indem sie nicht einsehen, daß sie den Geber aller guten Gaben, den Vater der Lichter lästern, wenn sie von ihm sagen, sie haben nur so viel Licht von ihm empfangen, daß sie erkennen, sie seien lichtlos. [1]) Eben so wenig sieht der einseitige Super-

1) Das System des Nichtwissens hat ausserhalb der Theologie be-

naturalismus ein, daß sein System eigentlich auf die Behauptung hinausläuft: Gott habe sich in Christo geoffenbaret, um sich nicht zu offenbaren. Denn kann die Wahrheit des Christenthums nicht in unser Selbstbewußtsein eingehen und in diesem Aufnahme finden; so ist die Offenbarung wohl an uns gerichtet, aber sie ist nicht für uns eingerichtet. Ist sie aber nicht für uns; so ist sie umsonst an uns und somit ist sie gar nicht, oder sie ist, um nicht zu sein. So wie derjenige Philosoph, der am System des Nichtswissens hängt, von Gott zwar vermittelst seines dunkeln Gefühls aussagt: er ist, aber was er ist, weiß ich nicht, oder: er ist alles das, was ich nicht

---

sonders in der Jacobischen Philosophie ein wissenschaftliches Gewand angezogen und sich als Docta Iguorantia hingestellt, wenn gleich damit von unserer Seite über den sonst sehr edeln, wahrheitsliebenden und oft sehr richtig blickenden Jacobi nichts weniger als das Urtheil gesprochen sein soll. Ein Jünger dieser Philosophie läßt sich mit vieler Begeisterung, und den Kern der Lehre treffend, also vernehmen: «Es gibt eine Einsicht einer Unwissenheit, die umgibt uns wie Licht — ist eine feste Burg und ein Stab in der Hand und ein wohlthätiger Balsam — die hielt mich oft, wenn mein Wissen mich umherwarf — die war mein Heil, wenn Alles mir erkrankte: die Einsicht, daß ich stehen kann vor der hohen Grenze des Wissens — und daß Gott da steht, wohin kein Bolze menschliches Wissens treffen kann. Was ich begreife, ist nimmer Gott; was ich in Worten aussprechen kann, ist nicht sein Name. Aber alle meine Worte sind Denkmäler seiner Liebe. Dieses Geduldspiel haben wir von ihm (!) bekommen, ungefähr tausend oder zwanzig tausend oder mehr noch Wörter, die können wir alle auseinanderlegen und verbinden nach unsern Belieben, und uns daran erfreuen in allen müßigen Stunden auf der freundlichen Erde — in allen Stunden, wo wir Spiel, wo wir Belehrung bedürfen, wo wir bedürfen die Hinführung bis zu der großen Grenze; aber ein Jammer wäre uns diese Kurzweil, wenn uns das Spiel für Gott gälte. Dich hat keiner gesucht, der dich in Worten zusammensetzen wollte; von dir hat keiner geglüht, der mit seinem Finger dir eine Gestalt geben wollte, und wer aus dem Herzen dich anders als wieder in ein Herz einlieben wollte — der hat dich nie gelehrt». Hanno Vorreden meines Vetters. Heidelberg u. Leipzig 1828. S. 104. Wie sich hier der philosophische Nichtwisser, so spricht sich in der Theologie der theologische Nichtwisser, der einseitige Supernaturalist aus.

weiß; — eben so sagt der Supernaturalist: daß sich Gott in Christus geoffenbaret habe, weiß ich, aber als was er sich geoffenbaret, weiß ich nicht und kann es nicht wissen. Und doch ist an der Offenbarung gerade der Inhalt das Wesen und die Hauptsache, und ohne die Wahrheit des Wesens zu erkennen, kann auch kein Leben in der Wahrheit sein, welches Leben Zweck des Christenthums ist. Auf diese Weise führt der strenge einseitige Supernaturalismus vom Christenthume ab, nicht zu ihm hin, und es ist arge Selbsttäuschung, wenn er behauptet, im Christenthum wahrhaft zu stehen. Die Ursache ist aber keine andere als die, daß der Geist nicht als lebendiger Geist und im Verhältnisse zum lebendigen göttlichen Geiste aufgefaßt wird, sondern als etwas, was zu diesem ein blos äusserliches Verhältniß hat, wenn nicht gar der Dualismus es ist, aus welchem das unwahre System herausgewachsen. Allerdings haben äussere Zeugnisse und Wunder ein nicht kleines Gewicht; allein Christus hat die Wahrheit seiner Lehre nicht auf sie gebaut und gegen den bloßen leeren Wunderglauben der Juden, die nicht in den Geist seiner Lehre auf geistige Weise eingehen wollten, bei jeder Gelegenheit gesprochen. Den Anfang kann der Glaube auf formelle Weise bei einem solchen Aeusserlichen nehmen; aber er darf dabei nicht stehen bleiben, sonst ist er selbst blos äusserliche Form, und kommt nicht zum Ausdrucke geistiger Lebendigkeit. Ein solcher Glaube ist aber überhaupt kein Glaube zu nennen, und am allerwenigsten der christliche, der Geist und Leben ist. Was daher in unserm Geiste und für ihn nicht als lebendiger göttlicher Geist Zeugniß von sich zu geben vermag, welches das Zeugniß Gottes von sich selbst ist, das ist und bleibt unserm Geiste ein Aeusserliches, Fremdes, und dieses Aeusserliche und Fremde ist eben das, was, weil es in unserm Geiste nicht selbst an und für sich schon einen unerschütterlichen Anhaltspunkt hat, von dem Rationalismus mit ziemlich leichter Mühe über den Haufen geworfen wird. Der Supernaturalist versteht somit das Interesse der christlichen Religion wenig, wenn er glaubt, mit dem Aeusserlichen und Formellen allein schon das Christenthum stützen und aufrecht erhalten zu können, und dabei nicht

auf die innere Wahrheit, welche die Hauptsache ist, hinzusehen, auf die, weil sie Hauptsache ist, am Ende doch aller Beweis hinauslaufen muß. Was für unsern Geist nicht auf geistige Weise Zeugniß von sich ablegen kann, das bleibt so lange, bis es geschieht, ungeistig. Das Ungeistige aber kann nicht Gegenstand des Glaubens sein, weil dieser Geist und Leben selbst ist. Um was es sich somit handelt, sind ewige Wahrheiten des Geistes, und wer die christlichen als solche darzustellen vermag, wie sie dieß auch sind, der hat die Wahrheit des Christenthums, Juden, Heiden und Rationalisten gegenüber, bewiesen.

Was aber jenen oben angedeuteten Dualismus betrifft, so besteht er eben darin, daß man durch den falschen Supernaturalismus, wie durch den falschen Rationalismus, den göttlichen, durch die Offenbarung sprechenden Geist, dem menschlichen, die Offenbarung vernehmenden Geist, so sehr und so schroff gegenüberstellt, daß sie als strenge starre Gegensätze ewig einander gegenüberstehen, ohne je sich zu nähern und in Einheit miteinander zu kommen. Das Charakteristische vom Göttlichen wäre dann dieß, daß es dem Menschlichen ewig fremd bliebe, und das Charakteristische des Menschlichen, daß es nie vermöchte, das Göttliche in sich aufzunehmen, und mit ihm lebendig sich zu verbinden. Das Sonderbare aber ist, daß der Supernaturalismus auf seinem Standpunkte eben so viel Recht hat als der Rationalismus auf dem Seinigen, das heißt, der eine hat eben so viel Recht als der andere, — weil keiner von beiden Recht hat. Der Supernaturalist hält am Objectiven fest, und er thut gut, weil die Objectivität ist und Wahrheit hat, und zwar auf diesem Standpunkte um so mehr Wahrheit für ihn hat, weil das Objective in der christlichen Religion das Göttliche ist. Aber er hat Unrecht, indem er der Subjectivität sich entgegensetzt, die für sich eben so viel Wahrheit hat als die Objectivität, weil im Selbstbewußtsein der Grund und Anfang alles Erkennens ist. Die eigentliche Wahrheit ist aber die E i n h e i t d e s S u b j e c t i v e n u n d O b j e c t i v e n, und deßhalb sind beide, Subjectivität und Objectivität, nur Momente der Einen Wahrheit, nicht die Wahrheit selbst. Damit ist aber nichts weniger gesagt, als

die göttliche Objectivität sei an sich nur halb wahr, oder gar unwahr, sondern es ist nur gesagt, für uns, die wir die Wahrheit erkennen wollen, sei sie nur Moment der Wahrheit; volle Wahrheit wird sie für uns, wenn sie sich in unserm Geiste und für denselben als ewige Wahrheit gezeigt hat, wenn unser wahres Denken mit dem realen Sein Eins geworden ist. Ohne dieses Einsgewordensein stehen sich die beiden Momente gegenüber nicht als Momente, die Eins werden wollen, sondern als innere Widersprüche, von denen jeder souveräner Herr sein will. Indem aber, und das ist für sie das Unerwartete, jeder das Recht des andern nicht läugnen kann, sondern am Ende noch zugeben muß, wie denn der Supernaturalist in letzter Instanz seine Objectivität und den Glauben an sie auf subjective Weise zu stützen sucht, und somit an die Subjectivität für die Objectivität appellirt, kommt es dahin, daß, während der eine dem andern sein Recht, auf seinem Standpunkte läßt, jeder sich des eigenen Rechtes begibt. Damit aber hat keiner der Gegensätze Recht, und der eine ist so unwahr als der andere. Zwei durchaus gleiche sich entgegengesetzte Kräfte heben sich auf, und jede hat für sich nichts. Es fehlt eben das Dritte, in dem sie sich vereinigen könnten. Daß beide Theile unrecht daran sind, geht daraus hervor, daß sie sich selbst nicht kennen. Da sie durchaus gleiche Rechte haben, so müßten sie, falls ihnen Einsicht zur Seite stünde, erkennen, daß sie sich nicht entgegengesetzt sein können. Es ist ihre Natur Eins zu sein, und sie werden unnatürlich, wenn man sie auseinanderreißt. Ihre Unnatur erweißt sich an der logischen Unmöglichkeit. Denn logisch steht fest: Was sich als Widerspruch entgegengesetzt ist, kann sich nicht gleich sein, nicht gleiche Rechte haben; was daher sich gleich ist und in dieser Sichselbstgleichheit gleiche Rechte genießt, das kann sich nicht widersprechen. Es ist also die Natur des Glaubens, zum Wissen keinen Widerspruch zu bilden, und der Supernaturalismus, der ihn bilden will, ist eben so unwahr als der Rationalismus, der das Objective nicht anerkennt. Der wahre Glaube hat zu der subjectiven Ueberzeugung kein feindliches Verhältniß, sondern er findet und erkennt sich in dieser als Wahrheit

wieder. Somit liegt im Widerspruche selbst, oder vielmehr darin, daß der Widerspruch keiner ist, sohin in der Negation der Negation, die Auflösung desselben schon von selbst. Während es nun aber das Streben des Supernaturalismus ist, den Widerspruch als solchen festzuhalten, beweist er, daß in ihm keine Wahrheit ist, abgesehen vom Inhalte des Glaubens, der die Wahrheit selbst ist, dafür aber vom einseitigen Supernaturalisten nicht erkannt wird.

Aus diesen Bemerkungen geht es ohne Zweifel schon hervor, daß der so gestaltete Supernaturalismus nicht aus dem Wesen der Offenbarung und des Glaubens entspringen könne. Der Glaube vertraut auf die Wahrheit und Gewißheit seines Inhalts, er will deßhalb keinen Geisteszwang, nichts, was eine Sklaverei auch nur im mindesten verrathen könnte. Das Christenthum hat für die freien Geister keinen andern Zwang als seine Wahrheit; aber diese Wahrheit ruhet als die göttliche auf Nothwendigkeit und Ewigkeit; das ist dann auch die unerschütterliche Macht der Wahrheit, und von der Macht weiß das Christenthum nicht, die nicht die Macht der Wahrheit selbst wäre. Der Christ soll Christ in aller Freiheit sein, und nur der freie Christ ist der rechte. Wenn es aber zu manchen Zeiten und an manchen Orten schon versucht worden ist, den Geistern äußern Zwang anzulegen; so ging dieser Versuch nicht aus dem Wesen des Christenthums selbst hervor, sondern aus dem unwahren Supernaturalismus, der, auf die Spitze getrieben, zum leidenschaftlichen Wahn, zum Fanatismus sich gestaltete. Daraus aber, daß nicht aller Supernaturalismus bis zu dieser Stufe des Wahns kommt, folgt noch nicht, daß dieses System den Anfang und die Grundlage dazu nicht enthalte, und an sich nicht eben so verwerflich sei, als wenn es bis zu jenem Gipfel aufsteigt. Die Prämissen sind in den Grundsätzen gegeben, wenn sich diese auch nicht bis zu jener Höhe hinauf entwickeln, wozu verschiedene Ursachen hemmend mitwirken mögen, Ursachen, die an sich sehr lobenswürdig sind, als Gemüthlichkeit, Verträglichkeit, im Allgemeinen ein religiöser Sinn u. dgl., die sich auch beim stren-

gen Supernaturalisten vorfinden können und sehr oft vorfinden. Das eigentliche Interesse des Supernaturalismus ist wesentlich nur dieß, unbedingt anzunehmen, daß die Theologie nur Geschichte, nicht aber auch Wissenschaft sei, wonach denn das ganze Geschäft des Theologen nur dieses wäre, mit Verwerfung aller Speculation historisch auctorisirte Thatsachen und Lehren zusammenzureihen und das bloße Aggregat als System gelten zu lassen, was es aber nicht ist, weil ein theologisches System ohne Speculation die Systemslosigkeit selbst ist, und wenn der Supernaturalismus den Rationalismus gottlos nennt; so ist der Supernaturalismus doch zum mindesten geistlos zu nennen. Dadurch, daß man die Mühe der Untersuchung umgeht, um sich selbst nicht zu quälen, gelangt man nicht zur wahren Ruhe und zur Harmonie, wie sie in der Fülle der Kraft wohnen, sondern der ruhige und harmonische Zustand ist nur ein erträumter, weil das, was ihn stören kann, nicht in der Speculation überwunden, sondern auf die Seite geschoben worden ist. Dadurch ferner, daß man den Geist nicht anwendet, wozu er gegeben ist, wird man nur immer geistloser, denn auch hierin giebt es einen Fortschritt. Es ist aber doch gewiß neben der Geistlosigkeit auch Sündhaftigkeit, die Gabe der Vernunft, die doch eben so von Gott kommt, wie die Offenbarung, nicht nur nicht anzuwenden, sondern auch noch zu verwerfen. Und kommt denn doch einmal der Supernaturalist in die Nothwendigkeit, von einer Lehre zu erweisen, daß sie von Gott mitgetheilt sei; so muß er hier wenigstens zur Vernunft und zu ihrer Entscheidung als der letzten Instanz seine Zuflucht nehmen. Und sollte denn der Mensch um das Göttliche sich nicht einmal diese Mühe geben! — Ohnehin was hat die Offenbarung für einen andern Zweck, als den Menschen zur Wahrheit und zum Leben in der Wahrheit zu führen? — Die Wahrheit wird aber so wenig nur so obenhin ohne alle Mühe gegeben, als das göttliche Leben nicht ohne eigene Thätigkeit zu Stande kommt. Vielmehr ist, wie hier Thätigkeit, so dort Entwicklung nothwendig. Entwicklung ist aber selbst wieder nur durch Thätigkeit möglich. Dadurch also, daß Gott dem Menschen sich offenbaret, will er ihn entwickeln; er kann ihn aber

nicht entwickeln, ohne seine eigene Thätigkeit in Anspruch zu nehmen.

Und somit ist es überall nur Irrthum, woraus der einseitige Supernaturalismus entspringt, und das ganze System ist als ein solches zu beurtheilen. Sehen wir aber von diesem Irrthume, der niemals gut ist, ab, so sind die Individuen, die ihm anhängen, oft sehr ehrenwerthe, fromme und für das Gute eingenommene Personen. Es ist meistens der unwahre Rationalismus, der sie bei ihrem starren Gegensatze verharren läßt. Sie glauben, so lange es Rationalisten gebe, müssen auch Supernaturalisten sein, damit das Heilige nicht untergehe. Aber andererseits glauben dasselbe auch die Rationalisten, zu denen wir sofort übergehen.

Der Rationalismus ist das System jener subjectiven, abstractsinnlichen Verstandesweisheit, die alles Objective verwirft und nichts gelten läßt als sich selbst. Wenn sie daher vom Objectiven da oder dort noch etwas bestehen läßt, so geschieht es nur in so fern, als sie glaubt, es sei mit ihr in Uebereinstimmung. Diese Uebereinstimmung ist nicht jene Einheit des Subjectiven und Objectiven, und folglich die Wahrheit, die durch das wahre Erkennen gewonnen wird; sondern die Uebereinstimmung, die der Rationalismus will, und die ihm der Maaßstab aller Wahrheit ist, ist nur eine Frucht des Denkens auf der untersten Stufe, da wo der abstracte sinnliche Verstand, und nicht die Vernunft, thätig ist. Es ist somit nur die speculative Thätigkeit der Vernunft, die, weil sie Einheit des Subjectiven mit dem Objectiven will, auch das Objective als ein für sich Seiendes, Reelles, anerkennt; das subjective Denken soll und will durch die Vernunft zum objectiven Denken übergehen, und Eins mit ihm werden. Dem objectiven Gedanken widersetzt sich aber der Rationalismus auf das hartnäckigste, denn sobald er ihn anerkennt, muß er sich selbst vernichten. An die Stelle des alten kindlichen und heitern Glaubens, der einen reichen Inhalt hatte, setzt er sofort seinen subjectiven, selbst gemachten, rein ausgeleerten Glauben, aus welchem der Inhalt sich in die allgemeine Idee verflüchtiget, und der, nach herkömmlicher Weise, gerade

deßwegen, weil der Inhalt gewichen ist, zum System des Nichtwissens sich gestaltet, dessen höchste Weisheit aber der Ausspruch ist: Was Gott ist, weiß ich nicht. Darin kommt der Rationalismus mit dem Supernaturalismus überein, und der Unterschied ist nur der, daß der Supernaturalist eben deßhalb, weil wir nichts wissen können, der Offenbarung unbedingt, ohne nachzuforschen, und daher voll Vertrauen glaubt, der Rationalist aber mit seinem Nichtwissen sich zufrieden stellt. Der Supernaturalist nimmt als letzten Grund der Wahrheit der Offenbarung die Untrüglichkeit Gottes an; der Rationalist erhebt sein subjectives, zuchtloses, unwissenschaftliches Denken, das abstracte Unvermögen zur höchsten Auctorität. Dadurch aber bekennt er selbst, ohne es zu wollen, daß er nicht aus der Vernunft stamme, nicht auf Vernunft, ratio, gebaut sei, sondern auf den abstracten, sinnlichen Verstand, daß somit die Benennung, die er sich selbst gegeben, eine höchst grundlose und anmaßende genannt werden müsse.

Was nun aber das Christenthum näher betrifft; so erkennt er in Christus nicht die Idee, sondern die Idee als Christus; dieser ist ihm weniger als die Idee, wenn er schon sonst nicht einmal im Stande ist, zu fassen, was die Idee an sich ist. Sein polemisches Verfahren geht aber meistens, ohne das Verständniß der Idee, in der Anmaßung so weit, zu behaupten, die Idee, die für sich sein kann, was sie will, sei Christus, und Christus nicht die Idee, um so weniger also mehr als die Idee. Dieß thut aber der Rationalismus nur deßwegen, weil er sich selbst gerne zum Messias und zum Christus des neuen Reiches machen möchte; und in der That gehen seine Behauptungen, wenn wir sie recht zu würdigen verstehen, nur darauf hinaus, daß er der Heiland und der Retter sei, und seine Lehre das einzig wahre und göttliche Evangelium. Es ist überhaupt beim Verwerfen, besonders wenn es so egoistisch ist, wie dieses, meistens der Fall, daß man sich selbst an die Stelle dessen setzt, was man verworfen hat; denn man hat die erste Auctorität nur verworfen, weil sie die erste war, und weil man für diese sich selbst ansieht. Jeder ist für sich der Selbstlauter, Christus nur der Mitlauter; der Mitlauter aber kann nicht ausgesprochen wer-

den ohne den Selbstlauter. Daher ist es gekommen, daß, nachdem der Rationalismus Christus zuerst von seinem hohepriesterlichen und königlichen Amte in Gnaden entbunden, er ihm zuletzt auch noch das prophetische, das Lehramt abnahm, weil er glaubt, es selbst für sich und auf bessere Weise fortan verwalten zu können. Damit war aber das Christenthum in seinem Wesen und in seiner Wahrheit aufgehoben, und es war nur Mangel an edler Aufrichtigkeit, wenn sich die Rationalisten nicht als Besieger der christlichen Religion durch ihre Herolde verkünden ließen.

Es ist nicht schwer sich schon zum Voraus zu denken, wohin es mit dem Rationalismus kommen mußte, sofern wir ein gemeinsames kirchliches Leben uns vorstellen, also, welche Folgen das System für die Kirche nothwendig mit sich führte. Zuerst ist der Rationalismus bei aller sonstigen Uneinigkeit darin mit sich einig, daß der Zwiespalt, der entstanden ist, innerlich im Bewußtsein nicht versöhnt zu werden brauche, weil er dem Supernaturalismus das Recht der Existenz abspricht, daher auch diesen nicht mehr als wirklichen Gegner ansieht, mit dem endlich doch auf Frieden anzutragen wäre. Nur das wird dem Supernaturalismus zugestanden, sich selbst gänzlich aufzugeben, und Rationalismus zu werden, und das ist die einzige Bedingung zur neuen Freundschaft. Was nun aber sofort den Rationalismus, der sich selbst überlassen ist, selbst näher angeht, so ist die Frage die, wie er zu sich in seinen Anhängern stehe, und welches die Weise seines eigenen innern Lebens sei. Es ist dieß aber schon aus dem Begriffe klar, den wir uns vom Rationalismus gebildet haben. Während hier jeder vom Standpunkte seiner Subjectivität ausgeht, kommt er auch nur zu subjectiven, einseitigen Ansichten und Meinungen, welchen der Andere wieder andere entgegensetzt, ohne daß, da die Rechte auf beiden Seiten sich gleich sind, ausgemittelt werden kann, was wahr und was falsch sei. Denn wahr und falsch ist Alles; wahr für die eigene Subjectivität, falsch für die fremde. Damit haben wir schon den Satz einer Gemeinde von Rationalisten: Alles, was wahr ist, ist auch falsch. Dieser Satz ist die einzige, stillschwei-

gende und zugleich ausgesprochene Grundbedingung, unter welcher diese Gläubigen unter sich existiren können. Sobald daher Einer unter ihnen mit der Behauptung hervortritt: es sei die Möglichkeit einer objectiven Erkenntniß der Wahrheit der Religion vorhanden, so hat er aufgehört, Mitglied der neuen Kirche zu sein. Während er hingeht, diejenigen zu suchen, die mit ihm Einer Gesinnung sind, halten die Zurückgebliebenen am Gewohnten fest, geben die Ueberzeugung des getrennten Gliedes für Schwärmerei aus, weil dieß in der That nicht Ueberzeugung, sondern nur Idiosynkrasie wäre. Aber es ist in der That nur eigene Idiosynkrasie, was sie so sprechen heißt. Denn es läuft überall auf die leere Allgemeinheit und Unendlichkeit hinaus, was jeder derselben vorbringt, und in diesem Zustande und bei diesem Verhältnisse gilt die eine leere Form so viel wie die andere. Keine hat zu ihrem Inhalte etwas Ewiges und objectiv Wahres. Daß Gott in seinem Wesen nicht erkannt werden könne, daß das Absolute kein Gegenstand des Wissens sei, ist die für alle gleich geltende Wahrheit, ist das Axiom, der absolute Satz, der ohne alle Beweise richtig ist. Die Wahrheit ist also die: daß es keine Wahrheit gebe. Denn daß die blos subjectiven Erkenntnisse nicht Wahrheit im objectiven Sinne für sich ansprechen, und ansprechen wollen, ist ja schon die eigene Voraussetzung, und das tägliche Mißverständniß und der ewige Zwiespalt der Subjectiven unter sich selbst beweist die Voraussetzung auf das entschiedendste. Um dieser Einsicht aber, daß wir im Göttlichen nichts wissen können, hätte sich der Rationalist von der Kirche, die Offenbarung und Wissen von Gott hatte, nicht trennen dürfen. Es ist merkwürdig, daß der Stolz des Wissens im Rationalismus eigentlich nichts ist als die höchste Armuth selbst. Nur Negatives begegnet uns überall innerhalb desselben, Bedürftigkeit, Mangel und Elend aller Art und Gattung des geistigen Lebens, und die einzige Zunahme und das einzige Wachsthum in der Weisheit besteht darin, des Mangels und der Armuth immer mehr sich bewußt zu werden. Das ist überhaupt die Schuld und die Strafe des negativen Denkens, sich selbst vollends zu verzehren, wenn man am Positiven, das man verworfen, nichts

mehr zu zehren hat. Anfangs bietet die Polemik einige Beschäftigung dar, ist aber die Zeit derselben vorüber, so ist das negative Denken an sich selbst angewiesen, und sein weiterer Fortgang ist, sich selbst immer mehr abzumagern und in demselben Maaße von Gott weiter zu entfernen. Denn jeder neue Versuch, Gott zu erkennen, beweist immer nur wieder das Unvermögen, ihn denken zu können.

Daraus ergibt sich aber von selbst, was aus der Theologie bei so gestalteten Verhältnissen werden müsse. Sie ist in der That nichts mehr als die Wissenschaft des Nichtwissens, und damit hat sie sich als Wissenschaft von selbst negirt. Bei der gänzlichen Negativität des Erkennens und bei der absoluten Verneinung der Realität des Begriffs der Wahrheit ist auch kein Grund für die Entwicklung, und kein Princip der Einheit da; damit aber ist auch das wissenschaftliche Erkennen, das darauf gebaut ist, unmöglich; abgesehen noch davon, daß, da Gott dem Bewußtsein als reales Wesen sich entzieht, auch der höchste Inhalt der Wissenschaft verloren ist, und es sofort nur noch um den Schatten der Gottheit sich handeln kann. Denn auch seine wirkliche Erscheinung im Sohne, in dem Gott wie vordem noch nie offenbar geworden ist, haben sie verworfen, und mit dieser Verwerfung so eigentlich den Anfang gemacht. Da sie nun weder das Wesen des unendlichen Gottes an sich zu erkennen vermögen, noch die Wirklichkeit seiner Erscheinung in Christus, die sie in Abrede stellen, begreifen; so ist es jetzt nur noch eine begriffs- und wesenlose Form des Erkennens, um was es sich bei ihnen handelt, und diese Form ist behaftet mit lauter zufälligen und willkührlichen Bestimmungen. Denn es ist dem Geiste unmöglich, an das baare Nichts sich zu halten. Indem sie also an die Stelle der einstigen für wahr gehaltenen Offenbarung etwas setzen, um die Lücke auszufüllen, nehmen sie ihre Zuflucht zu sich selbst, zu ihrer Subjectivität, und so sehr auch diese nur mit individuellen Meinungen und Vorstellungen angefüllt ist, so wenig können sie doch umhin, um dem Jammer der Negativität ein Ende zu machen, das, was subjective Willkühr ist, für etwas Positives zu nehmen. Da aber das selbstgemachte

Positive in der That kein Positives ist, so hat sich das subjective Denken durch sich selbst betrogen. Das göttlich Positive hat man verlassen, um das unwahre Positive zu gewinnen. Der Unterschied des jetzigen Denkens und Erkennens vom vorhergehenden ist also der: Um das göttlich Positive der Religion und des religiösen Erkennens abzustreifen, weil es unfrei macht, hat man sich an die eigene Subjectivität hingegeben; weil aber ein unwiderstehlicher Drang des Geistes zum Positiven hinzieht; so hält man das, was nicht positiv ist, für positiv, und sucht sich dabei zu beruhigen. Eben so muß jetzt auch das, was nur subjectiv ist, objectiv sein, und hat man vorher die objective Wirklichkeit der Wahrheit geläugnet, so nimmt man jetzt, weil man sich dabei eben so wenig beruhigen kann, das rein Subjective für Objectives. Also: um nicht in der Knechtschaft beharren zu müssen, hat man das objective und positive Göttliche geläugnet, dafür aber das subjective beschränkte Menschliche für Positives und Objectives genommen. Das heißt aber nichts anderes, als: man hat sich aus dem Zustande der Freiheit, die man für Knechtschaft hielt, in wirkliche Knechtschaft begeben. Diesen Tausch suchen sie aber um so mehr vor sich selbst und vor Andern zu verheimlichen, je gewisser sie sind, daß es sich wirklich so und nicht anders verhalte. Und werden sie von Aussen her daran erinnert, so suchen sie sich als Freie dadurch hinzustellen, daß sie behaupten, das eben sei die rechte Freiheit, mit Treue der eigenen Meinung anzuhängen und jede fremde zu verwerfen. Dadurch aber wird gerade am meisten offenbar, was es um die Meinung sei. Indem die Meinung nicht als Meinung von einem Individuum hingestellt wird, sondern als Princip des Wahren, derselben Meinung aber ein Anderer wieder eine andere als Princip entgegensetzt, geht eben nothwendig für das Denken hervor, daß ein Princip nicht ein solches sein könne, wenn es nur für ein einziges Individuum Geltung hat. Also hebt sich das Objective von selbst wieder auf, und von einer Täuschung ist man nur in die andere gefallen. Daraus kann auch erkannt werden, was es mit der sogenannten **Ueberzeugungstreue** auf sich habe, mit der noch in der letzten Zeit so viel Prunk gemacht worden

ist. Diese Treue der Ueberzeugung wird durch das wahre Denken so recht hingestellt als die wirkliche Untreue der Ueberzeugung. Denn das verdient doch keine Treue, was selbst nicht treu, sondern an sich nur treulos ist, was blos subjective Geltung hat, und mit jedem Tage selbst für das einzelne Individuum wechselt. Die Treue könnte, so fern sie im Subjecte ist, eigentlich nur noch so viel heißen: darin will ich in meinen Ueberzeugungen mir selbst treu sein, daß ich diesen nie treu bin. Somit bezieht sich die Treue nicht auf die Wahrheit, und stützt sich nie auf sie, sondern nur auf meine Stellung zu der Wahrheit, daß ich nämlich nie etwas für ganz und objectiv wahr halte, weil die Meinung im nächsten Augenblicke wechseln kann. Man gibt sich also durch sie gegen die Wahrheit das Wort, der man ewig mißtraut. Dieser Treue nun, die nicht in einem engen Verhältnisse zur Wahrheit steht, sondern die gegen die Wahrheit sich das Wort gegeben, hängen nun aber auch Andere wiederum an, und es ist für den Einzelnen eine pflichtmäßige Aufgabe, der fremden Treue zu mißtrauen, weil er nur sich selbst das Wort gegeben; und doch wird gerade die Treue objectiv als Auctorität hingestellt. Aber freilich nur in der Eigenschaft, keine zu sein. Somit wird die Treue als objectives Princip, als Auctorität, der objectiven Wahrheit selbst entgegengestellt, denn das Princip ist ja dieß, nichts Objectives gelten zu lassen. Wenn also eine Gemeinde von Rationalisten als gemeinsamen Ausdruck ihrer gemeinsamen Ueberzeugung die Ueberzeugungstreue hinstellt, die aber eben die ist, nichts Objectives gelten zu lassen; so tritt hier das Objective im Princip als Auctorität gegen alle objective Wahrheit auf. Und das ist doch gewiß kein kleiner Widerspruch in der Ansicht von Treue, Ueberzeugung und Wahrheit. Denn man stellt objectiv einen Kanon, ein Gesetz auf, nach welchem es keine objective Wahrheit geben soll; wo denn das Gesetz sich selbst wiederum aufhebt als ein objectives. Denn es hat keine Wirkung für das Objective als nur eine negative, und sobald der Rationalist dahin kommt, objective Wahrheit anzuerkennen, tritt er gegen das Gesetz auf. Das Gesetz ist also nur auf so lange, als man nicht zur Wahrheit kommt; und somit konnten wir

mit Recht sagen, es sei ein Gesetz gegen die Wahrheit, wenn sich gleich unter seinem Palladium alle subjectiven Denker versammeln, als wäre es Grundwahrheit und hätte allgemeine Gültigkeit. Was im Sinne des Rationalismus wahr sein soll, muß unter jenes objectiv geltende Gesetz sich stellen; und doch ist es nur das Gesetz, nach welchem es keine objective Wahrheit giebt und geben soll.

Während demnach der Supernaturalismus an die objective Wahrheit der Offenbarung hält, und in seinem Glauben auch der christlichen Wahrheiten, die zum Leben führen, theilhaftig wird; beraubt sich der Rationalismus von selbst der christlichen Wahrheit, indem er ihre objective Existenz in Abrede stellt, und von Allem nur so viel annimmt, als es das subjective Princip zuläßt. Indem aber das subjective Princip überall nur sich selbst zum Maaßstabe hat, wird das, was in der Offenbarung Eigenthümliches war, seiner Eigenthümlichkeit beraubt, denn es muß, wenn es durch das Medium der Subjectivität hindurch soll, zurückbleiben, und es sind nur noch die ganz abstracten Formen des sinnlichen Verstandes, was für das Subject resultirt. Damit hat der Rationalismus die lebendig machende Wahrheit des Christenthums verloren, Christus ist nur noch ein ausgezeichneter Mann, aber nicht mehr der Prophet, der Hohepriester und König. Und wenn es beim Supernaturalismus, was aber überhaupt nothwendig und durch das Christenthum und seine Wahrheit selbst gegeben ist, zu ausgesprochenen Lehrsätzen, zu Dogmen, und sofort zu einem Lehrbegriff, einer Dogmatik kommt; so muß der Rationalismus dem Systeme immerwährend widerstreben; denn jenes oben ausgesprochene Gesetz, welches auf der Ueberzeugungstreue ruhet, ist eben der Kanon, nichts als objective Wahrheit gelten zu lassen. Die behauptete Freiheit von der Auctorität ist eben die Freiheit von der Wahrheit, und der Grundstein einer rationalistischen Kirche der Satz: keine gemeinsame Ueberzeugung zu haben. Das ist eben das höchste Princip dieser Kirche, keine Kirche sein zu wollen, und unter dieser Voraussetzung und Bedingung treten sie in eine Kirche zusammen. Bis zu dieser Stufe kann es die Willkühr der Subjectivität

bringen, und daß sie es bis dahin bringt, beweißt, daß auch in ihr eine Nothwendigkeit ist, die sie so lange antreibt, bis Alles auf den Kopf gestellt ist. Und ist es bis dahin gekommen, dann nimmt der Rationalismus mit Einmal eine veränderte Gestalt an. Während er bis dahin neben seiner subjectiven Ueberzeugung auch andere subjective Ueberzeugungen gelten ließ, wie dieß auch sein Princip fordert, so tritt er auf einmal gegen den Supernaturalisten auf, und läßt diesem seine Ueberzeugung nicht mehr, wenn er auch immer wieder versichert, das, was er der Offenbarung glaube, sei auch sonst seine subjective Ueberzeugung; eben so wenig glaubt der Rationalismus dem speculativen Theologen, der durch Denken die Wahrheit des Christenthums erkannt haben will. Jetzt also kehrt sich die Sache mit einmal um, und der freie Geist des Rationalisten wird der größte Tyrann der Meinungen, Ansichten und Ueberzeugungen, wie im Politischen gewöhnlich die Männer der exaltirten Freiheit zu Tyrannen der Freiheit werden. Und davon kommt er um so weniger los, als er niemals sich einfallen läßt, über das eigene System einen vernünftigen Gedanken zu haben. Der Satz, nichts als sich, die Subjectivität, gelten zu lassen, wird als Axiom vorausgestellt, und nie der Versuch gemacht, diesen Satz wissenschaftlich zu vermitteln. Weßhalb denn auch der Rationalismus es nie zu einem Systeme bringt. Denn an den ersten unbewiesenen und unvermittelten Satz werden andere gleicher Art und Gattung angereiht, nicht geknüpft, die zudem unter sich selbst nichts weniger als übereinstimmen. Sie gehören nur zusammen, weil der eine so unwahr, unausgemacht und unvermittelt ist als der andere, und keiner je Gegenstand eines philosophischen Denkens geworden ist. Da aber in jedem Systeme doch ein Grundgedanke sein muß, so ist der Rationalismus gedrungen, auch einen solchen anzunehmen. Indem aber dieser nur jener unbewiesene negative Satz ist; so kommt es hier zu einem System, dessen Charakter darin besteht, systemlos zu sein. Und so gilt das Princip dieser durchgängigen Negativität als ein heiliges, wahres und feststehendes Gesetz. Dadurch aber hat sich der Rationalismus um seine eigene Freiheit gebracht. Während er

die Offenbarung in ihrer frühern Geltung als Beschränkung ansieht, setzt er jetzt eine Schranke in sich selbst durch jenes Gesetz, durch welches verhindert er mit der objectiven Wahrheit, an die er nicht glaubt, nie mehr zusammentreffen und sofort auch harmoniren kann. So sucht der Rationalismus den Gegensatz zwischen sich und dem Supernaturalismus dadurch aufzuheben, daß er diesen vernichtet; aber der wirkliche Gegensatz hört deßwegen nicht auf ein solcher zu sein, und der Unterschied ist nur der, daß der bisherige Gegensatz nun eigentlich ein Widerspruch wird, der für den Rationalisten nicht mehr blos ausserhalb, sondern in ihm selbst existirt, ohne Hoffnung, daß er sich je werde lösen lassen. Daher die ewige Unruhe, mit der wir ihn immer noch und mit derselben Hitze, wie vordem, gegen den Glauben kämpfen sehen; daher das zerspaltene, zerrissene unglückliche Bewußtsein, das nirgends seinen Frieden findet, und da am wenigsten, wo es ihn unaufhörlich sucht, in sich selbst. [1])

---

1) Hegel hat in seinen Vorlesungen über Religionsphilosophie den Mißstand des Rationalismus und seine verkehrte Richtung in Absicht auf das Positive mehrmals scharf hervorgehoben. I. Bd. S. 7. 8. «Der Vorwurf, der in Beziehung auf die Lehren der christlichen Religion der Philosophie gemacht worden, daß sie die Dogmen der christlichen Religion zerstöre, verderbe; — dieß Hinderniß ist aus dem Wege geräumt, und diese Wegräumung ist von Seiten der Theologie selbst in neuerer Zeit, den letzten dreißig bis fünfzig Jahren, geschehen. Es sind sehr wenige Dogmen von dem frühern Systeme der kirchlichen Confessionen mehr in der Wichtigkeit übrig gelassen worden, die ihnen früher beigelegt wurde, und keine andern Dogmen an die Stelle gesetzt».... «Wenn Christus zum Mittelpuncte des Glaubens gemacht wird als Versöhner, Mittler, so hat das, was sonst Werk der Erlösung hieß, eine äusserliche psychologische Bedeutung erhalten. Es geschah, daß von diesen Kirchenlehren gerade das Wesentliche ausgelöscht wurde, wenn auch die Worte beibehalten wurden» ... «Das Dogmatische, als der christlichen Religion eigen, wird bei Seite gesetzt, oder auf etwas, das ganz allgemein ist, herabgesetzt. Dieß ist besonders von Seiten der Aufkläruug geschehen».... «Wenn ein großer Theil dieser Theologen veranlaßt würde, die Hand aufs Herz gelegt, zu sagen: ob sie den Glauben an die Dreieinigkeit für unumgänglich nothwendig zur Seligkeit halten, ob sie glauben, daß

Viel besser ist deßhalb der Supernaturalismus daran, der, wenn er gleich die objective Wahrheit nicht als solche auch für sich zu erforschen strebt, sondern sie nur glauben will als etwas, was durch die Göttlichkeit seines Wesens und seiner Herkunft Glauben an sich schon verdient, doch diese göttliche Wahrheit mit Ehrfurcht und Liebe in sich aufnimmt, mit ihr sich erfüllt, und dadurch Beruhigung findet.

Fassen wir den Gegensatz in wenig Worten zusammen; so ist der Supernaturalismus das System, das die menschliche Vernunft schlechthin für unfähig hält, den Inhalt der Offen-

---

Abwesenheit des Glaubens daran zur Verdammniß führe, so kann man nicht fragen, was die Antwort ist». 8. 9. 10. «Selbst ewige Seligkeit und ewige Verdamniß ist ein Wort, das in guter Gesellschaft nicht gebraucht werden darf, solche Ausdrücke gelten für ἄῤῥητα, für solche, die man Scheu hat zu sagen. Wenn man es auch nicht läugnen will, so wird man sich doch genirt finden, wenn man ausdrücklich veranlaßt werden sollte, sich affirmativ zu erklären». «In den Glaubenslehren dieser Theologen wird man finden, daß die Dogmen bei ihnen sehr dünne geworden und zusammengeschrumpft sind, wenn auch sonst viele Worte gemacht werden». «Es scheint, daß die Theologen selbst, nach der allgemeinen Bildung der meisten, solche Wichtigkeit, die sonst auf die Hauptlehren des positiven Christenthums gesetzt wurde, als sie noch dafür galten, — nur dann darein legen, wenn diese Lehren durch unbestimmten Schein in Nebel gestellt sind. So fällt denn allerdings das eine Hinderniß weg, daß die Philosophie für die Gegnerin der Kirchenlehren gegolten. Wenn sie bei den Theologen selbst so in ihrem Interesse gesunken sind; so kann die Philosophie sich unbefangener in Ansehung derselben verhalten». «Das größte Zeichen, daß die Wichtigkeit dieser Dogmen gesunken ist, ist: daß sie vornehmlich historisch behandelt und in das Verhältniß gestellt werden, daß es die Ueberzeugungen seien, die Andern angehören, daß es Geschichten sind, die nicht in unserm Geist selbst vorgehen, nicht das Bedürfniß unseres Geistes in Anspruch nehmen». «Die absolute Entstehungsweise aus der Tiefe des Geistes und so die Nothwendigkeit, Wahrheit dieser Lehren ist bei der historischen Behandlung auf die Seite geschoben: sie ist sehr thätig mit diesen Lehren, aber nicht mit dem Inhalt, sondern mit der Aeusserlichkeit der Streitigkeiten darüber, den Leidenschaften, die sich angeknüpft. Da ist die Theologie durch sich selbst niedrig genug gestellt».

barung zu erkennen, wodurch die Offenbarung selbst hingestellt wird als etwas, was unserm Geiste fremd und äusserlich ist; — der Rationalismus aber jene Lehre, nach welcher die göttliche Offenbarung durch die Vernunft ausgeschlossen wird, weil alle Offenbarung nur in der Vernunft selbst ist und ausser ihr keine. Während der letztere aber Gott als den Urheber der Offenbarung einerseits verwirft und die Vernunft an seine Stelle setzt, welche Vernunft aber nur der gemeine Verstand ist, verzichtet er andererseits auf objective Wahrheit, stellt Gott hin als den absolut Verborgenen, Unbegreiflichen und Dunkeln, und gelangt so zum Nichtwissen des Göttlichen.

Wäre es möglich, daß die Gegensätze, jeder für sich, in ihrer feindlichen Stellung zu einander, wahr wären, so wäre es um die wissenschaftliche Theologie geschehen; diese würde nothwendig selbst den größten Widerspruch in sich enthalten, und ebendeßhalb müßte sie sich, wäre dieser durchaus unauflöslich und unüberwindlich, selbst aufgeben, denn der absolute Widerspruch kann in einem und demselben Systeme nicht bestehen. Auch wäre es sonderbar, wenn gerade die Religion, und insbesondere die christliche, welche überall nur Versöhnung bringt, in sich selbst einen unversöhnlichen Gegensatz enthielte. Das Interesse der Sache fordert es von uns, sowohl bei dem Supernaturalismus als bei dem Rationalismus nachzuforschen, ob es bei dem einen wie bei dem andern die Natur und das Wesen mit sich bringe, feindlich aufzutreten. Ist dieß nicht der Fall, dann hat sich weder der eine noch der andere Gegensatz als das begriffen, was er ist, weder der eine noch der andere hat seine Natur und sein Wesen erkannt. Und dieß ist auch unsere Ansicht von dem einen wie von dem andern. Der Supernaturalismus hat die Natur und das Wesen des Glaubens falsch aufgegriffen; der Rationalismus aber die Natur und das Wesen des Wissens mißkannt. Denn G l a u b e n und W i s s e n stehen zu einander in jenem freundlichen und lebendigen Verhältnisse, nach welchem sie sich in unserm Geiste gegenseitig bedingen und bekräftigen, und es wird die Aufgabe unserer weitern Untersuchung sein, dieses zu bewahrheiten.

Sollen die Gegensätze in der Form des Widerspruches aufhören, d. h. vernichtet werden, so können sie nur in dem und durch das vernichtet werden, worin sie Eins sind, durch das also, was sie waren vor ihrer Entzweiung. Waren sie aber früher Eins, und wollen sie es jetzt wieder werden, so muß sich der eine Gegensatz zum andern hin bewegen, und in dieser Bewegung suchen wir den Glauben zuerst darzustellen.

Keine Religion als nur die christliche hat den Ausdruck: Glaube. So finden wir nicht, daß der Indier von einem Glauben an Brahma, der Aegyptier von einem Glauben an Osiris, der Perser von einem Glauben an Ormuzd, und der Grieche oder Römer von einem Glauben an Zeus oder Jupiter sprechen. Nur der Christ glaubt an Gott, und hat einen Glauben an den Vater, den Sohn und den Geist. Somit ist eigentlich nur das Christenthum jene Religion, in welcher der Glaube als solcher in der Tiefe des Geistes selbst wurzelt, zu diesem das wesentlichste innerlichste Verhältniß hat, und aus dieser tiefen Innerlichkeit auch jene feste Zuversicht, jene unerschütterliche Gewißheit nimmt, die ihm auf so besondere und ausgezeichnete Weise eigen ist. Eine solche innere Gewißheit, die der Nerve des Glaubens ist, könnte der Glaube nicht haben, wenn nicht sein Inhalt die Wahrheit selbst wäre. Die Wahrheit tritt aber hervor im Erkennen als in ihrer liebsten und angemessensten Form. Deßwegen ist der Glaube in seinem wahren unbefangenen Wesen ursprünglich selbst schon ein Erkennen, und er entwickelt sich durch seinen eigenen Trieb immer mehr zum Wissen. Je fester in sich und je zutrauensvoller zu sich der Glaube ist, desto weniger scheut er sich vor seinem Selbstbegriffe, und er ist seiner so lange nicht in Allem sicher, so lange nicht sein Inhalt ins klare Erkennen übergegangen ist. Der Glaube löst sich in seinem Wesen selbst auf, verliert alles Vertrauen zu sich, sobald er in die unwahre Vorstellung eingeht, zwischen ihm und dem Wissen sei ewige Feindschaft gestiftet. Denn da die Wahrheit vorzugsweise in der Form des Erkennens existirt; so könnte sich der Glaube nur dann dem Erkennen entziehen, wenn er sich nicht gänzlich bewußt wäre, wahr zu sein. Das Be-

wußtsein der innern Wahrheit und Gewißheit ist aber eben seine hervorstehendste Seite. Der Glaube also, der sich gegen das Erkennen sträubte, würde eben dadurch seine innerste Natur ablegen. Somit ruht die Gewißheit, der Nerve des Glaubens, auf dem Gefühle der Wahrheit, und weil sie darauf ruhet, muß der Glaube sich in der Form des Wissens vollenden.* Ferner hat der Glaube die tiefste Beziehung zum Geiste. Der Geist ist aber lebendiger Geist nur dann, wenn alle seine Kräfte harmonisch sich zu einander stellen. Würde daher der Glaube dem Erkennen und Wissen widerstreben, so könnte er in dieses harmonische Leben nicht aufgenommen werden, und wäre für den Geist äusserlich, fremd, unwahr und unwirklich. Daß aber der Glaube dieses Verhältniß zur Intelligenz nicht habe, beweist seine Unruhe, die er bei einmal angeregter Speculation so lange zeigt, so lange er ins Wissen sich nicht erhoben hat, wie ruhig und sicher und seiner gewiß er auch für sich sonst immer sein mag. Jene Unruhe ist also nicht eine Unruhe in dem Sinne, als wäre er ängstlich und hätte zu sich kein Vertrauen. Sondern jene Unruhe ist vielmehr die freudige und der Erreichung ihres Zieles sich gewisse Bewegung des Geistes, die so lange dauert, bis die Versöhnung des Wissens mit dem Glauben zu Stande gekommen ist. Der Geist, der hier unruhig ist in seiner Bewegung, ist aber vorzüglich der Geist des Glaubens selbst in unserm Geiste, und es erweist sich dadurch nur, daß der Geist des Christenthums und der Geist der Wissenschaft nur Einer und derselbe Geist sind. Davon gingen auch die Glaubensboten, die Apostel, überall aus, und da sie die rechte und wahre Unbefangenheit und Einfalt des Glaubens besaßen, so hätten sie die supernaturalistische Behauptung unserer Zeit nicht befremdend genug finden können, die den Glauben ohne Wissen hinstellt. Auch konnten sie die Anweisung, die sie von Christus auf den heiligen Geist erhielten, der sie in alle Wahrheit führen sollte, nicht auf das Nichtwissen beziehen. Enthält der Glaube Wahrheit — und was wäre anders sein Inhalt als diese? — so muß die Wahrheit auch als solche hervortreten. Eben so ist es beim Gefühle. Soll Wahrheit in ihm sein, so muß man

sie suchen dürfen. Ist die Bestimmtheit desselben nicht eine Bestimmtheit nach der Wahrheit; so ist es nicht religiös zu nennen, und kann durch allerlei andere Dinge willkührlich bestimmt sein. Somit muß auch das Gefühl zum Erkennen hineilen, wenn es in jeder Weise für das Subject wahr sein soll. Der Glaube ohne das Wissen ist im Geiste nur etwas Halbes, so wie das Wissen ohne den Glauben und das Gefühl. Es ist für den Geist ein Widerspruch, wenn etwas, was für das Gefühl Wahrheit und Wirklichkeit hat, dieß nicht auch für die Intelligenz haben sollte. Die halbe Wahrheit ist Unwahrheit, denn die Wahrheit will die ganze und volle sein. In dem Grade also, in welchem Glaube und Gefühl vor dem Wissen zurücktreten, treten sie von der Wahrheit zurück. Die gegentheilige Bewegung nehmen wir allenthalben in der Kirche wahr, besonders da, wo ihr Geist ganz besonders in den Theologen wirksam war. Offenbarung und Vernunft, Glaube und Wissen sind keine feindlichen Gegensätze; vielmehr muß das, was dem Menschen durch die Offenbarung als höhere Erleuchtung zukommt, mit dem denkenden Geiste in Uebereinstimmung sein, da Gott sich selbst nicht widersprechen kann. Ein Gegensatz sucht somit sich selbst in dem andern auf; insbesondere aber strebt der Glaube nach seinem Selbstbegriff — fides quaerens intellectum. Die Theologie des Mittelalters war nur eine wissenschaftliche Erkenntniß der christlichen Wahrheit, und wie sie einerseits weder das Historische durch die Philosophie verdrängte, so bewahrte sie sich andrerseits davor, den historischen Glauben schon für Wissenschaft zu halten. Wer daher bei dem bloß historischen Wissen stehen blieb, und nicht weiter ging zur Vermittlung, zur Zurückführung des Aeusserlichen auf die Einigkeit des Geistes, der wurde der Nachläßigkeit und Saumseligkeit beschuldigt. [1])

---

1) So von Anselm von Canterbury, im Tractat.: Cur Deus homo? Boso sagt hier zu Anselm, die Ansicht des Letztern selbst aussprechend: «Sicut rectus ordo exigit, ut profunda christanae fidei credamus, priusquam ea praesumemus ratione discutere: ita negligentiae mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere. cap. II. p. 109. ed. Gerberon. Venet. 1744.

Aber auch der Rationalismus hat in sich ein Bestreben, zum Positiven sich hinzubewegen. Je mehr sich im Subjectiven aller religiöse Gehalt nach und nach verflüchtiget, je größer die Disharmonie ist, die unter denen in Beziehung auf den Inhalt Statt findet, die sonst über das Princip der Subjectivität gleich denken, je unlebendiger, zusammenhangsloser, unkirchlicher das religiöse Moment sich überall zeigt, desto mehr sieht er sich genöthigt zu der Annahme, es müsse etwas objectiv Wahres geben, und dieß um so mehr, da die Welt, wie von Einem Gott herkomme, so auch nur von Einer Wahrheit durchdrungen sein könne, welche Wahrheit eben die objective sei. Daraus geht zuerst der Entschluß hervor, das Objective zum Gegenstande einer tiefern Betrachtung zu machen, als es bisher geschehen war. Dieß geschieht um so eher, je weniger es dem Rationalismus bisher gelingen konnte, die Offenbarung als eine bestimmte Gegenständlichkeit für das Subject zu läugnen. Denn das Läugnen derselben als eines solchen Gegenstandes war nur ein leerer Wunsch, und der Glaube, es wirklich gethan zu haben, nur ein affectirter. Die Offenbarung dringt sich daher dem Subjecte als ein unabweisbarer Gegenstand von selbst auf, ob sich das Individuum entschließen will, sie als wirklich objectives Sein anzuerkennen oder nicht, welche Anerkennung jedoch später auch für das Bewußtsein eine nothwendige wird. Hat aber einmal die Offenbarung als Gegenstand wirkliches Dasein im Subjecte erhalten, so dringt schon von selbst die Natur des Gegensatzes den Geist, das, was im Bewußtsein als ein Gegensatz existirt, denkend aufzuheben und zur Einheit des Begriffs zu führen, zuletzt aber in die Idee als concrete lebendige Wahrheit zu setzen. In dem Einen Mittelpunkte des Geistes strebt sich das Entgegengesetzte zu vereinigen, und das, was sich fremd und äusserlich, was sogar als Widerspruch gegen einander erschien, geht in der Tiefe des Geistes zusammen und wird Eins, so daß die Geschichte, in welcher die Offenbarung vor uns hintritt, als innere Geschichte des Geistes und als seine höchste Wahrheit erscheint, sobald sich dieser nur selbst erst in seinem wahren Wesen und in seinen höchsten Bedürfnissen erkannt hat. Dazu kommt

es jedoch nicht mit Einmal, und wir haben in den letzten Worten mehr das Ende als den Anfang des Processes bezeichnen wollen.

Was aber den Proceß näher betrifft, so ist er die speculative Theologie selbst, und es wäre ein übelberechnetes Unternehmen, ihn hier nach seinem ganzen Umfange und nach allen Momenten beschreiben zu wollen. Nur sein Wesen, und daher auch das Wesen der speculativen Theologie haben wir näher zu bezeichnen uns vorgenommen. Das, um was es sich ganz besonders handelt, und was das Wesen in seinem innersten Lebenspunkte berührt, ist die Einheit des göttlichen Geistes mit dem menschlichen Geiste, oder die wirkliche Einheit der Offenbarung und der Vernunft nach ihrem tiefsten Sein und Leben. Wie nämlich das Wesen und das Streben der Speculation kein anderes ist als Einheit aufzuzeigen, und in der gegenwärtigen Frage darin besteht, die Einheit der Offenbarung und der Vernunft nachzuweisen; so muß, und dieß ist nothwendige Voraussetzung, jene Einheit dem Wesen nach in der Wirklichkeit schon vorhanden sein, und wenn das christliche Bewußtsein um die Wahrheit des Christenthums als der absoluten Wahrheit weiß, so ist eben damit nichts anderes ausgesprochen als das Bewußtsein oder der Glaube an jene ursprüngliche Einheit. Diese Voraussetzung soll aber für uns nicht als der Beweis der Einheit selbst gelten, denn dieß wäre petitio principii; sondern hier sollte vor der Hand nur angedeutet werden, daß im Christenthume diese Voraussetzung als eine ewige und nothwendige sei, und sein müsse. Wahrheit ist Einheit und Einheit ist Wahrheit, so wie das ewige Streben und die unendliche Aufgabe der Theologie und Philosophie nur darin besteht, Einheit zu begreifen und zu erkennen. Wer die Einheit versteht, versteht Gott, die Welt und den Menschen. Die Schwierigkeit aber, welche das Studium der Einheit hat, ist ein Beweis, daß es leicht ist, die falsche Einheit für die wahre zu halten, und daß es so leicht ist, auf Abwege dießfalls zu gerathen, ist wiederum ein Beweis für die große Schwierigkeit des genannten Studiums. So viel Verdienste auch die Philosophie der jüngsten Zeit in dieser Hinsicht sich erworben hat; so sehr

ist doch in Abrede zu stellen, daß die durch ihre Speculation aufgefundene Einheit die wahre Einheit sei. [1]) Diese Philosophie sieht das Gottesbewußtsein im Menschen, d. h. das Bewußtsein, das der Mensch von Gott und durch Gott hat, als ein Selbstbewußtsein Gottes im Menschen an, nach welchem Gott seiner selbst im Menschen sich bewußt wird und sich erkennt. Und dieses Selbstbewußtsein Gottes im Menschen wird weiterhin als Religion bezeichnet. [2]) Aufs innigste verbunden mit dieser Vorstellung und eigentlich die Mutter derselben ist eine andere in jenem Systeme, die nämlich, die sich so ausspricht, „Gott sei ohne die Welt nicht Gott, und das Endliche sei nur wesentliches Moment des göttlichen Lebens." [3]) Hier hat die Speculation im Ganzen wenig zu thun, denn die Einheit, die in Frage stehen sollte, wird als Dieselbigkeit genommen, und damit fallen wir in eine pantheistische Anschauungsweise Gottes und der Dinge, so sehr auch der Urheber des Systems dieser Beschuldigung immer widersprochen hat und gewiß für sich in seinen persönlichen, religiösen Verhältnissen weit davon entfernt war, Gott auf pantheistische Weise zu verehren. Ueberhaupt ist das Herz oft sehr weit von dem entfernt, was der subtile Verstand für wahr und wirklich hält. Um aber zu jener Vorstellung vom Selbstbewußtsein Gottes im Menschen zurückzukehren, so wird der Inhalt als ein absoluter genommen, der nicht verschieden sein kann. Religion ist sodann Selbstbewußtsein des absoluten Geistes, und es gibt

---

1) Ich habe hier die Philosophie des sonst sehr tiefsinnigen Hegel im Auge, der es in seinen Vorlesungen über Religionsphilosophie versucht hat, die wahre Einheit hervorzuheben. Die zwei Bände, in welchen es geschehen ist, bilden in der Sammlung seiner Werke den 11. u. 12. Ich citire aber stets nur I. u. II. Zum zweiten gehört noch der Anhang über die Beweise für das Dasein Gottes. Da dieser Anhang jedoch auch zur Religionsphilosophie gerechnet werden muß, so werde ich ihn nicht besonders nennen.

2) Hegels Religionsphilosophie I. 140. II. 151. 330.

3) Religionsph. I. 120—123.

nicht mehr zweierlei Selbstbewußtsein; Gott denkt im Menschen sich selbst, und wenn der Mensch Gott sich vorzustellen und ihn zu begreifen sucht, so ist diese Vorstellung und dieses Begreifen nicht verschieden vom denkenden göttlichen Selbstbewußtsein, sondern Eins mit demselben, und der ganze Unterschied, der Statt findet, besteht nur in der Form, und in der Stufe, auf welcher das Denken in seiner Bewegung und in seinem Fortschritte sich befindet. Unsere Ueberzeugung ist aber die, daß unser Selbstbewußtsein dem göttlichen allerdings darin gleiche, daß es Selbstbewußtsein ist, daß aber unser Selbstbewußtsein eben darin bestehe, daß wir wissen, unser Selbstbewußtsein sei nicht das Selbstbewußtsein Gottes, und das Selbstbewußtsein Gottes nicht unser eigenes Selbstbewußtsein. Auch in der Religion, dem höchsten Bewußtsein des Menschen, kann weder das göttliche noch das menschliche Selbstbewußtsein so in einander übergehen, daß sie in jener Weise Eins werden, sondern hier eben tritt jener Unterschied erst recht hervor in der Erkenntniß und in dem Gefühle, daß wir von Gott abhängig sind, daß Er der Absolute, wir die absolut Bedingten sind. Religion ist bewußte, freie und lebendige Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Aber sie ist gebaut auf jenes Grundverhältniß der Abhängigkeit, und kann auch deßwegen nur als Gemeinschaft existiren, nicht als Selbstbewußtsein Gottes, das als solches keiner weitern Vermittlung bedarf, und nicht nöthig hat, mit sich selbst durch den Menschen in Gemeinschaft zu treten. Folglich ist die Einheit des göttlichen Geistes mit dem menschlichen Geiste nicht als Dieselbigkeit zu nehmen, sondern als die Urwahrheit, in und nach welcher Gott den Menschen ins Dasein gerufen hat. Das, wodurch der Mensch Gott ähnlich ist, ist die Ebenbildlichkeit Gottes; aber eben diese Ebenbildlichkeit ist als solche eben nicht jene Dieselbigkeit im Selbstbewußtsein, und muß betrachtet werden als aufs innigste verbunden mit der Urwahrheit, in welcher der Mensch geschaffen wurde. Die Ebenbildlichkeit bezieht sich auf Freiheit, Intelligenz und Willen, auf alle Vermögen und Kräfte, die zur Persönlichkeit gehören und dazu dienen, mit Freiheit und Bewußtsein Religion zu haben, d. h. in lebendige Gemeinschaft mit

Gott zu treten; die Urwahrheit ist aber das Sein und Leben in der Relativität, die Creatürlichkeit. Die eigentliche Religion liegt in der Mitte, oder vielmehr sie ist das Erzeugniß von den beiden Factoren. Es giebt keine Religion ohne Bewußtsein, Freiheit und Willen, und es giebt eben so wenig eine solche ohne die Erkenntniß und das Gefühl unserer Abhängigkeit von Gott, mit dem wir in Gemeinschaft treten sollen. Daraus geht von selbst hervor, daß unser religiöses Bewußtsein, wie schon angedeutet ist, nur so lange ein religiöses bleibt, als der Unterschied zwischen dem göttlichen Selbstbewußtsein und dem unsrigen anerkannt und festgehalten wird. Folglich darf auch die Speculation nicht glauben, ihre Aufgabe gelöst zu haben, wenn sie annimmt, und diese Annahme als Princip gelten läßt: Offenbarung und Vernunft, Glauben und Wissen seien Eins, weil Gott sein Selbstbewußtsein im Menschen habe. Diese Lösung ist allerdings eine Lösung des schwerern Problems, aber auf Kosten der Wahrheit, weil die gewonnene Einheit die falsche und unchristliche ist. Ist die Religion das Selbstbewußtsein Gottes im Menschen, so bedarf der Mensch, in dem Gott sich selbst offenbar wird, keiner andern Offenbarung durch Gott, keiner äußern, die er erst zu durchdringen hätte. Die höchste Offenbarung ist ja dann der Mensch selbst, und die Frage nach einer äußern Offenbarung, um die es sich bei uns jetzt handelt, wäre die überflüßigste von der Welt.

Indem wir uns sofort zu der letzten Offenbarung, der äussern, hinwenden, kann es nicht lange verborgen bleiben, als was wir sie anzusehen haben. Da das Selbstbewußtsein Gottes im Menschen nicht ist, in dem Sinne, wie es die Philosophie will; so ist es nothwendig, daß es ihm, so viel er bedarf, durch äussere Offenbarung zukomme. Die Offenbarung ist die Mittheilung von Wahrheiten, die der Mensch in seinem gefallenen Zustande aus sich nicht erzeugen kann. Sie ist daher G n a d e, und um so mehr, da schon die ursprüngliche Offenbarung als Gnade angesehen werden muß. Dadurch, daß Gott dem Menschen, um ihn aus der Unwahrheit und dem unwahren Leben herauszuhelfen, von seinem Selbstbewußtsein mittheilt, und zwar so

viel mittheilt, als der creatürliche Geist seinerseits nothwendig hat, um die Wahrheit zu erkennen und in ihr zu leben, entsteht im Menschen ein höheres Selbstbewußtsein. Dieses höhere Selbstbewußtsein hat die Wahrheit des menschlichen Seins und Lebens in seinem Grundverhältnisse zu Gott in sich eingeschlossen, d. h. der Mensch ist sich durch dieses höhere Selbstbewußtsein, welches das wahre ist, in seinem innersten Wesen und in seinen tiefsten Beziehungen klar geworden. Insbesondere ist hier neben Anderem das Bedürfniß verstanden und begriffen, das der Mensch nach einer Befreiung und Erlösung in sich zu fühlen anfängt, wie denn auch die Offenbarung durch Christus, welcher der erwartete Erlöser ist, der Mittelpunkt aller Offenbarung genannt werden muß, und der, in welchem die göttliche Offenbarung selbst offenbar geworden ist. Soll daher das Verhältniß zwischen Vernunft und Offenbarung angegeben werden, so wird unter der letztern insgemein die Offenbarung durch Christus verstanden. Das Werk Christi ist die zweite geistige Schöpfung, wie wir schon oben gesehen haben. Die zweite Schöpfung kann sich aber nur anschließen an die erste und diese bewahrheiten, um von ihr selbst wieder bewahrheitet zu werden. Während der Rationalismus in der Regel gegen die christliche Lehre von der ersten Schöpfung, die Creationstheorie, nichts einzuwenden hat, oder doch nur wenig, kehrt er sich mit seiner ganzen Polemik meistens nur gegen die Lehre von der zweiten Schöpfung, der Erlösung, die durch die Incarnation des ewigen Logos vermittelt wurde, welche Lehre in ihrem größern Zusammenhange und in ihrer weitern Ausdehnung auch Erlösungstheorie genannt wird, sofern in der letztern das Werk Christi nach allen seinen Momenten behandelt wird. Jetzt hat mit Einmal die Ausmittelung des Verhältnisses zwischen Offenbarung und Vernunft eine bestimmte Beziehung, einen bestimmten Gegenstand; es ist die Beziehung der Incarnation zur Creation, und dieser zu jener. Hier treten wir aus dem Kreise blos abstracter Begriffe heraus, und begeben uns in das Gebiet der lebendigen reichen Wahrheit, lebendiger, geschichtlicher Verhältnisse, innerer Gefühle, Anschauungen, Empfindungen und Bedürfnisse. Die speculative Theologie

hat daher jetzt das bestimmte Geschäft, die Incarnation mit der Creation, die Erlösung mit der ersten Schöpfung, das neue Verhältniß durch Christus mit dem Grundverhältnisse zu vermitteln. Die Hauptideen der Incarnationstheorie müssen sich zurückführen lassen auf die Hauptideen der Creationstheorie, die höhere Einheit zwischen beiden muß gefunden und erkannt werden. Aber wie die zweite Schöpfung durch die erste präformirt ist, so kommt auch die erste Schöpfung durch die zweite zu ihrer vollen Wahrheit und Verklärung. Beide Theorien werden daher nur Eine Theorie, Ein großes System, in welchem die verschiedenen Wahrheiten nur als Momente einer Totalität und Einheit erscheinen, die sich gegenseitig voraussetzen, halten und binden. Das ist dann auch die Versöhnung, die zwischen der Offenbarung und der Vernunft zu Stande kommen soll, und eine andere kann es nicht geben. Da aber der menschliche Geist durch Christus, den Restaurator der menschlichen Natur, in seiner Wahrheit und Integrität hergestellt wird, erweist sich das Christenthum als die tiefste Weisheit und die lebendigste Wahrheit. Die Wahrheiten des Christenthums treten daher als ewige und göttliche Wahrheiten auf, und die Eine große christliche Wahrheit als die Eine höchste Philosophie.

Nun kann auch gesagt werden, wie wir die Geschichte, so fern sie Religiöses in christlichem Sinne enthält, anzusehen haben. Die Geschichte ist die Form der Offenbarung, und die Offenbarung ist das Wesen der Geschichte. Daraus geht zuerst hervor, daß die Geschichte als Trägerin eines höhern Selbstbewußtseins zu unserm Geiste nicht in einem äusserlichen Verhältnisse stehen könne, sondern in einem innern, wesentlichen, und daß, was in der Geschichte vorgeht, ein Vorgang in unserm eigenen Geiste ist. Das, um was es sich hier handelt, und allein handeln kann, ist etwas Göttliches, und darum die Geschichte selbst eine heilige, göttliche Geschichte. Das ist ihr Wesentliches, den göttlichen Geist zu enthalten und zu offenbaren, und durch diese Offenbarung ist sie Geschichte in einem Sinne, welcher der eminente ist. Göttliche Handlung, göttliches Thun, göttliche That ist es, was vor uns hintritt,

und das macht eben den heiligen Inhalt aus, und dieser Inhalt ist das Substantielle, Wesentlichste, Innerste und Wahrhafteste aller Geschichte. Der lebendige Gedanke Gottes ist wirkliche That, Handlung geworden, in der sich der göttliche Geist unserm Geiste als etwas Lebendiges, Wirkendes und Wirkliches mittheilt und dadurch ein neues Leben, neue Verhältnisse, ein neues göttliches Bewußtsein und Dasein gründet. Aber nicht so dürfen wir das Geschehene als göttliche Handlung ansehen, daß das Geschehene ein wesentliches nothwendiges Moment im Leben Gottes selbst, und die Geschichte sofort eine vollkommene Explication der ganzen göttlichen Natur wäre. [1]) Sondern das, was geschieht, ist Wirkung der Gnade, und Gott hat nicht nöthig, in das Leben einzugehen, um in den verschiedenen Momenten desselben sich selbst erst zu entfalten und zu entwickeln, und Wirklichkeit und Bestand zu gewinnen. Und wenn Christus in das Leben der Menschheit aus Gnade wirklich eingegangen ist — et incarnatus est —, so geschah es nicht seiner, sondern um unser Willen. Eben so hat er nicht sein Leben, sondern unser Leben neu und besser gestaltet. Die Geschichte als Offenbarung ist daher nicht die Geschichte des göttlichen Lebens, sondern die Geschichte unseres durch Gott erhöhten Lebens.

Indem wir uns von diesen wenigen mehr polemischen Bemerkungen hinweg wieder zur Sache wenden, können wir vielleicht unsere Ansicht kurz so aussprechen: daß in der Geschichte als Offenbarung der göttliche Geist die Wahrheit in fester, bestimmter Wirklichkeit habe hervortreten lassen, und daß somit die Wahrheit durch die Geschichte in ihrer Wirklichkeit vermittelt worden sei, auf daß sie so zum Glauben und Wissen der Welt werde. Die Geschichte enthält daher das Tiefere für das Selbstbewußtsein, und dieses Tiefere entfaltet aus sich, aber durch und für das Selbstbewußtsein, das höhere christliche Selbstbewußtsein, und weiterhin der Lehrbegriff, die Dogmatik. Dieß wäre nicht möglich, wenn nicht die Geschichte das Hohe, Sittliche, Erha-

1) Diese Bedeutung hat sie bei Hegel. Religionsphil. I. 141. 155.

bene, Wahre und Gute so mit enthielte, daß ihr unser Geist Zeugniß gibt, weil er nicht nur Anklänge von ihr in sich selbst findet, sondern mit ihr auch im Innersten zusammenstimmt, aber nur als mit einem Höhern. Der Geist, der aus der Geschichte uns anspricht, ist demnach nicht nur unser eigener, guter und in der Wahrheit erschaffener Geist, sondern auch ein höherer Geist, in welchem und durch welchen unser Geist sich selbst erst recht klar wird.

Durch dieses Verhältniß zu unserm Geiste ist die göttliche Geschichte nicht eine Vergangenheit, sondern eine ewige lebendige Gegenwart. Sie wird geschichtlich in jedem Augenblicke neu, weil sie sich immerwährend im Leben des Geschlechtes selbst vermittelt. So hat das Göttliche im Geschlechte eine immerwährende Geschichte, ein stetes Werden; dieß ist das Leben des Reiches Gottes. Aber eben deßhalb, weil nicht Vergangenheit im Reiche Gottes ist, und in der Offenbarung Gottes, der Geschichte, sondern Leben und ewige Gegenwart; so muß das am allerwenigsten vergessen werden, was jenes Leben und jene Gegenwart bedingt. Dieß ist aber nichts anderes als die nothwendige Forderung, daß die christliche Wahrheit unaufhörlich in das Bewußtsein eingeführt, und in diesem die heilige und göttliche Geschichte der lebendigen concreten Idee stets näher gebracht werde, welche das Ziel und Ende aller Speculation ist. In der Idee ruhet endlich Alles, was das Erkennen angeht; denn in der Idee hat der Begriff das Sein erreicht und die Geschichte hat sich in ihr in das Erkennen umgesetzt. Hier ist wirkliche Einheit des Subjectiven und Objectiven, des Wissens und des Seins, d. h. aber, hier ist die concrete, lebendige Wahrheit.

Nun entsteht aber die Frage, ob die Idee, von der hier die Rede ist, nur etwa eine Kategorie des Verstandes sei, in welche die göttliche Geschichte eingeschoben werden müsse und könne, so daß am Ende die Offenbarung nichts Höheres ist als jene Kategorie zum Voraus schon in sich enthält. Wir sind weit entfernt, dieses zu behaupten, und stimmen denjenigen am allerwenigsten bei, welche sagen und anrathen, wir sollen die Dogmen, die Offenbarungswahrheiten der Kirche in solche Ideen,

d. h. schon vorher gegenwärtig vorhandene Vernunftwahrheiten umwandeln. Dieß ist freilich ein der Zeit nicht fremdes, aber gewiß sehr nachtheiliges Verfahren, wobei die Absicht allerdings in gutem Sinne die ist, die Offenbarung in ihrer Vernünftigkeit aufzuzeigen. Das thut aber auch der Rationalismus, und es ist nur consequente Durchführung jenes Satzes, wenn er das, was er auf seinem niedrigen Standpunkte auf Verstandeskategorien nicht zurückführen kann, als unwahr verwirft. Auf diese Weise hätte uns auch die Offenbarung nichts geoffenbaret; denn was an ihr Wahres ist, das war schon vorher in jenen Kategorien gegeben. Sondern unsere Ueberzeugung ist die, die Offenbarung biete uns eine reichere Wahrheit, als die ist, welche wir ohne sie schon vorher besitzen. Da aber in der Offenbarung, welche Geschichte ist, die göttliche Wahrheit nicht als eine leere, abstracte Wahrheit, sondern als Leben, daher als lebendige Wahrheit hervorgetreten ist; so ist eben die lebendige, in der Form der Geschichte hervorgetretene göttliche Wahrheit, in Verbindung mit den geschichtlichen Thatsachen und durch diese dasjenige, was unser Verstand in sich nicht findet, was er nie aus sich erzeugt hätte, was reicher ist als er. Je mehr aber der Geist diese reiche Offenbarung, welche Leben und lebendiges Verhältniß ist, in sich aufnimmt, je tiefer er in den unendlichen Inhalt eindringt, die substantielle Wahrheit zu begreifen sucht, mit je größerer Liebe er sich ihr hingibt, desto höher arbeitet er sich an der Offenbarung selbst hinauf, desto inniger schließt er sich an das objective Göttliche, die göttliche Geschichte, an, aber desto klarer schließt sich auch diese ihm auf, und je inniger sich dann Sein und Erkennen gegenseitig durchdringen, desto mehr entfaltet sich der Begriff zur Idee, und befriedigt sich in der erfüllten, concreten Idee. Die Idee also, von der hier die Rede ist, ist eine ganz andere als jene, in welche die Offenbarungswahrheiten aufgelöst werden sollen; in der Idee, von welcher wir sprechen, ist der göttliche Inhalt, die göttliche Geschichte als Offenbarung mitbegriffen, und wir haben uns selbst, unsern eigenen Geist an ihr erhoben, statt sie zu uns, in leere Kategorien herabzuziehen. Es ist kein kleiner Widerspruch, in welchen der Theolog mit sich

geräth, wenn er einerseits die christliche Offenbarung als absolute Wahrheit ansieht, andrerseits aber, um das Positive einer Kritik zu unterwerfen, das absolut Wahre schon zum Voraus in sich versetzt, und zwar in dem Sinne, daß dieß letztere keines Zuwachses fähig wäre. Dieses Absolutwahre nimmt für sich die Philosophie in Anspruch, und das Positive könnte höchstens noch das sein, wodurch das Absolutwahre der Philosophie zur Erscheinung kommt; die Philosophie aber ist wie der Anfang so das Ende, und die Vollendung. Dadurch sinkt aber das Positive zum Momente der Philosophie herab; denn das wird zugegeben, daß es Moment im geschichtlichen Processe der Entwicklung des Absolutwahren im Bewußtsein des Menschen sei, d. h. aber: die Offenbarung ist Moment der Philosophie, und daher die Philosophie das Ganze, die Theologie aber mit ihrer göttlichen Offenbarung ein Theil der Philosophie. Wenn daher weiter geglaubt wird, in dieser so gestalteten Wissenschaft des Positiven stelle sich die rechte innere Einheit der positiven und der philosophischen oder absoluten Wissenschaft heraus, so kann dieß nur Selbsttäuschung sein, weil hier nicht wirkliche Gegensätze zur Einheit vermittelt werden, sondern die Theologie auf gewaltsame Weise zum Moment der Philosophie gemacht ist, die Einheit daher eine erzwungene genannt werden muß, und zwar erzwungen auf Kosten der Theologie, die nur noch das empirische Element der Philosophie ist. Es ist nicht schwer, einzusehen, daß solche Behauptungen nur vom Rationalismus ausgehen können, der, je klarer er sich selbst wird, und je consequenter er sich selbst durchführt, bald dahin kommt, das blos verständige Vermögen in ihm zum absoluten Maaßstabe der Offenbarung zu machen und sich selbst als höchste Offenbarung anzusehen. Zum vollendeten Rationalismus fehlt somit weiter nichts mehr als die weitere Entwicklung und die innere Consequenz. Christus ist dann die Idee nur noch in dem Sinne, daß die Idee Christus ist; und so verhält es sich mit allen andern Wahrheiten des Christenthums. Unsere Ansicht und unsere Ueberzeugung ist vielmehr die, daß durch das Zusammentreten der Offenbarung und der Vernunft, welche letztere in der erstern den göttlichen Geist und ein höheres Bewußt-

sein erkannt hat, ein neuer höherer Grund, ein höheres göttliches Princip, eine tiefere Basis, ein heiligeres Gesetz, für Erkennen und Leben entstehe, und daß eben in diesem Princip, aus welchem das höhere Selbstbewußtsein sich erzeugt, jene Versöhnung zwischen Offenbarung und Vernunft, von selbst gegeben sei. Dieses Princip des höhern Erkennens und Lebens ist nun weder allein das Product des menschlichen, noch allein des göttlichen geoffenbarten Geistes, sondern das gemeinsame beider; aber noch viel weniger ist die Vollendung der christlichen Wissenschaft die Philosophie, wie wir kurz vorher Behauptungen gefunden haben; denn die Philosophie an sich will eben die Basis und das Princip in sich selbst finden, aus sich selbst herleiten, und dadurch sagt sie ohne Umschweife aus, daß ein höherer Grund bestehe als das Christenthum. Es ist aber Grundwahrheit des Christenthums, daß ein anderer Grund sich nicht legen lasse als der schon gelegt ist, welcher ist Jesus Christus. Und dieser Grund ist zugleich höchster Grund des Geistes, weil Christus auch die Idee ist, umgekehrt aber nicht wieder die Idee Christus genannt werden kann. Ohne dieß hätte auch das Christenthum kein neues, wiedergeborenes heiliges Leben erzeugen können, es wäre nicht eine neue Zeit eingetreten, und das Reich Gottes hätte sich nicht genahet. Das geschah nur durch das neue Princip, welches auf der Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes ruhete, nachdem Natur und Gnade in den alten Bund und in das alte ursprüngliche Verhältniß wieder zusammengetreten waren, — nach welchem das Menschliche zum Göttlichen erhoben und von seinen heiligen Lebenskeimen durchdrungen und befruchtet wurde. Ist das Bewußtsein auch nur um Eine christliche Wahrheit reicher geworden, so kann man schon nicht mehr sagen, das vorher nur philosophische Wissen sei noch ein solches, und Philosophie sei bei aller Erkenntniß durch Offenbarung die Inhaberin des Absolutwahren. Es findet hier eigentlich dieselbe Täuschung Statt, wie wenn man glaubt, die philosophische Moral sei nach der Erscheinung Christi geblieben was sie war, eine nur philosophische, da sie in That und Wahrheit vom Christlichen genommen, und wenigstens halb christlich geworden ist, wenn sie auch noch so

sehr behauptet, nur aus Vernunftprincipien zu construiren. Das sieht aus, als wolle man behaupten, man sehe auch ohne das allverbreitete Licht der Sonne, weil es Tag sei, da doch der Tag von der Sonne kommt.

Wie aber besteht Göttliches und Menschliches im Erkennen zusammen? wie wirken Offenbarung und Vernunft miteinander zu Einem? — Es ist hier nämlich die Vorstellung gangbar, an sich könne zuletzt doch nur Eine Kraft thätig sein, und deßwegen wird bald die Offenbarung über die Vernunft, bald die Vernunft über die Offenbarung gestellt, bald in die eine bald in die andere das Absolutwahre verlegt. Diese Verschiedenheit der Ansichten hat ihren Grund in der Unfähigkeit, die Einheit zu denken. Es sind nicht zwei sich fremde Kräfte, nicht zwei von einander schlechthin verschiedene Thätigkeiten, was hier zu einander tritt, sondern es sind Wahrheiten, die darin ihre Einheit haben, daß sie Wahrheit sind, und in dem ruhen, der die ewige Wahrheit ist, in Gott. Die Offenbarung stellt sich hin als die lebendige, geschichtlich hervortretende Wahrheit; die Vernunftwahrheit erkennt sich in der Offenbarungswahrheit nicht nur wieder, sondern sie erkennt in dieser noch das Höhere, ihr Fehlende, das, was zum höhern Selbstbewußtsein und zum höhern Leben in der Wahrheit sie noch bedarf, in was sie aber aufgenommen werden kann, eben so, wie sie selbst im Stande ist, jene höhere Wahrheit in sich aufzunehmen. Wir dürfen daher die Wirkung der Offenbarungswahrheit nicht in dem Sinne als etwas von unserer erkennenden Natur und ihren Kräften Abgesondertes und Nebenhergehendes denken, daß in dem Bewußtsein zwei Reihen von geistigen Thätigkeiten sich einander gleich liefen; denn dadurch würde der Zusammenhang unseres geistigen Seins und Daseins zerstört, und das reine kare Selbstbewußtsein, das nur in seiner Einheit ein solches sein kann, aufgehoben. Sondern das ist das Verhältniß: die Offenbarungswahrheit hebt die ursprünglichen Thätigkeiten des Geistes nicht auf, setzt auch für das Subject keine andere an ihre Stelle, vielmehr durchdringt sie diese ursprünglichen Thätigkeiten, nimmt sie in sich auf, erhöht sie göttlich, und trägt sie durch diese Erhöhung über ihren ge-

wöhnlichen Zustand empor. Im menschlichen Geiste wohnt und lebt nun der göttliche durch seine Wahrheit; der menschliche wirket zwar immer noch auf menschlische Art, aber mit göttlich erhöhter Kraft und Thätigkeit. Die Wahrheit, die jetzt im Menschen entsteht, ist eine neue, und diese nur darin im Widerspruche mit der alten, wo diese eine unwahre war. Die neue Wahrheit wird indeß durch einen Proceß, den Proceß der Aufnahme und des gegenseitigen Sichdurchdringens und Durchdrungenwerdens. Das ist die Dialektik des Christenthums; ihr Resultat die Theologie als Wissenschaft.

Was wir so eben die Dialektik des Christenthums genannt haben, ist es, was man gewöhnlich die Entwicklung der christlichen Lehre nennt und so mit Recht nennen kann. Diese Entwicklung ist aber die Arbeit der Theologie zu allen Zeiten bisher gewesen und wird es noch lange sein; sie ist die Einführung der göttlich geoffenbarten Wahrheit in unser Bewußtsein. Was zu unserer Vernunft im absoluten Widerspruche steht, kann nicht aus der göttlichen Vernunft sein, und daher auch nicht Theil und Inhalt der Offenbarung; aber es kann auch nichts Inhalt und Theil unseres christlichen Erkennens sein, was nicht Product der lebendigen geschichtlichen Entwicklung dessen ist, was Christus als seinen Geist und seine Wahrheit hinterlassen hat.

Welches aber sind die Gesetze dieser Dialektik und dieser Entwicklung? — Wir können uns über sie, da wir hier eine vollständige Theorie zu geben nicht gesonnen sind, nur kurz aussprechen. [1])

Die Offenbarung, die an das Geschlecht gerichtet ist, ist auch für das Geschlecht. Damit wollen wir aber nichts anderes sagen, als: die christliche Wahrheit soll im Geschlechte ins Leben übergehen. Zu diesem Ende muß sie sich in Jedem individua-

1) Ueber die Gesetze der Entwicklung habe ich mich umständlicher verbreitet in der: Religiösen Zeitschrift, herausgegeben von Dr. Sengler, Jahrgang. 1833. I. Heft v. S. 51—73. II. Heft. S. 115—142.

lisiren. Die Individualisirung der christlichen Wahrheit ist auch an sich das Wichtigste in dem Processe, durch den das Reich Gottes zu uns kommt, sie ist es nämlich, wodurch die göttliche Wahrheit in jedem Individuum als Leben sich ausprägt. Sie kann sich aber im Leben nicht ausprägen, ohne ins Erkennen zuvor übergegangen zu sein und in demselben sich ausgeprägt zu haben. Die Individualisirung der christlicheu Wahrheit ist daher zuerst eine solche im Erkennen, und nur von dieser können wir hier ausgehen. Der christliche Geist, als Einheit gefaßt, geht, um sich individualisiren zu können, über in die Vielheit der Bildungen, und dadurch eben sucht er in allen Elementen und Richtungen sein Wesen zu offenbaren und zu realisiren. Aus der Vielheit strebt er aber wieder in sich selbst zurück, zur Einheit also, um das Viele in seiner Einheit mit sich zu erkennen, und sich als das Eine des Vielen und das harmonische Leben von Allem zu begreifen. In der ersten ursprünglichen Einheit haben wir die einfache Idee, die noch nicht in den Proceß der Entwicklungen übergegangen ist. Die Entfaltung der ursprünglichen Idee in besondere individuelle Gestaltungen und die Zurückkehr der letztern zur Einheit ist die Geschichte der speculativen Theologie. Die letzte Einheit aber, die sich durch die Rückkehr ergibt, ist die lebendige Einheit des Allgemeinen mit dem Besondern, oder die erfüllte, concrete Idee.

Der Proceß, durch den dieß alles geschieht, hat drei Stadien. Das erste Stadium ist das des unmittelbaren Glaubens. Der Glaube ist hier zwar in der vollen Gewißheit seiner eigenen Wahrheit, er hat ein lebendiges Vertrauen zu seinem Inhalte, welcher Inhalt die Substanz der Wahrheit ist. Aber die Wahrheit ist mehr im Inhalte als in der Form des Wissens vorhanden, denn das Wissen der Form nach soll erst durch die Speculation vermittelt werden. Das zweite Stadium ist das des Aufhebens, der Negation des Unmittelbaren am Glauben. Da der Inhalt des Glaubens durch äussere Auctorität an den Geist gekommen ist, so ist die Form, in welcher die Wahrheit des Glaubens existirt, für den Geist noch eine fremde Form. Er will daher den Inhalt auf eigene, selbstständ-

dige Weise, jedoch nach den Gesetzen des menschlichen Erkennens, sich zum Eigenthum machen, die Fremdheit der Form, womit das Wissen bisher behaftet war, aufheben, um so für sich selbst zu erkennen, was die heilige Auctorität bisher ihm zum Glauben dargeboten hatte. Das ist eben die Individualisirung, von welcher vorher die Rede war. Das dritte Stadium ist das der wirklichen Vermittlung des Glaubens zum Wissen der absoluten Wahrheit, das der Rückkehr zur Einheit in der Wahrheit. Auf dem zweiten Stadium ist nämlich durch die Individualisirung der Wahrheit manches mit aufgenommen worden, was nicht zur Wahrheit an und für sich gehört, sondern was als unvollkommen, menschlich und unwahr sich erwies. Dieses Unvollkommene, Menschliche, Unwahre will aber als Vollkommenes, Göttliches und Wahres sich geltend machen. In dem weitern Processe muß daher diese falsche Sichgeltendmachung aufgehoben, und das, was noch mangelhaft und unwahr ist, entfernt werden. Das geschieht jetzt; der Geist strebt in das Innere, Ursprüngliche wieder zurück, er sucht seine Einheit mit demselben zu begreifen, und also sich selbst in ihm zu erkennen. Dieß ist die Epoche der eigentlichen Speculation, oder die Speculation in ihrem wahren lebendigen Schaffen. Die gesuchte Einheit wird wirklich, Glaube und Wissen sind sich nicht mehr fremd, sondern Eins. Auf dem zweiten Stadium tritt in Folge der Individualisirung der christlichen Wahrheit der Zweifel ein. Der Zweifel ist nur der dunkle Drang nach Wahrheit und nach dem Frieden durch die Wahrheit. Er ist es, der von jener Fremdheit sich befreien will, die an der Unmittelbarkeit des Glaubens haftet. Was ihm, und besonders da, wo er wahr und stark hervortritt, und die gesammte Thätigkeit des Geistes in Anspruch nimmt, tief verborgen zu Grunde liegt, ist die Kraft des Glaubens selbst, der ungeschwächte Muth des Findens, die innere Gewißheit, daß dem aufrichtigen und starken Streben und Ringen ein freudiges Ende werde. Ohne diese innere Sicherheit des Gelingens, ohne diesen Glauben an den Glauben, ohne das freudige Vorgefühl, der Zweifel werde sich selbst vernichten, an sich selbst sterben, wäre es auch nicht möglich, beim Zweifel

lange stehen zu bleiben. **Der wahre Zweifel verzweifelt nicht**, einst gelöst zu werden, aber seine Lösung ist seine eigene Vernichtung, sein eigener Untergang. In so fern kann er auch die Wahrheit des Glaubens nicht aufheben, sondern er muß sie nur bestätigen helfen. [1])

Die Individualisirung dürfen wir somit nur dann gelten lassen, wenn das Besondere in lebendiger Einheit mit dem Ganzen, Allgemeinen erscheint. Das Wirkliche darf nur die Erfüllung und die treue Darstellung der Idee sein. In so fern liegt die Idee als das an sich Vollkommene weit über ihre endlichen Darstellungen hinaus, und diesen Darstellungen kommt nur in so weit Vollkommenheit zu, als sie die Idee in sich aufgenommen und zur Erscheinung gebracht haben. Wie daher die Idee durch die Besonderungen in den Individuen immerwährend realisirt

---

1) Es ist sonderbar, daß man in frühern Zeiten den wahren Character des Zweifels mehr kannte als es jetzt der Fall ist. Während in unserer Zeit die Einen den Zweifel als den Vater der Erkenntniß in **positiver** Kraft und Bedeutung ansehen, die Andern ihn aber geradezu verwerfen als schlechthin unchristlich, sah schon **Muratori**, daß zwar der Zweifel zur Erkenntniß der Wahrheit nothwendig sei, daß er aber als das an sich Negative nicht Grund des Wissens sein könne, sondern daß er auf den Grund nur hinleite, um in diesem selbst unterzugehen. Dieser eben so gelehrte als geistvolle Mann hat nämlich in seiner sehr merkwürdigen Schrift: De ingeniorum moderatione in religionis negotio (die mit den gehörigen bischöflichen und erzbischöflichen Approbationen versehen war) den Zweifel vielfach untersucht, und in Folge dieser Untersuchung eine necessitas dubitandi anerkannt, ut error evitetur. lib. I. c. 2. Aber er mißkennt nicht, daß für manche Individuen Gefahren damit verbunden sein können, darum unterscheidet er sehr genau zwischen dem wahren und dem falschen Zweifel — prudens dubitatio commendanda, temeraria vero repudianda. Der Grund liegt in dem nothwendigen Beitritt der Vernunft zur Constituirung der christlichen Wahrheit: ratio et auctoritas statuunt veritatem christianae religionis. c. 4. Unter die Fragen, die, wie er sagt, von den berühmtesten und besten Lehrern in der Form des Zweifels ausgeworfen worden sind, gehören: utrum sit Deus; utrum vera sit christiana religio; et num certe recteque plurium saeculorum et hominum consensu stabilita sint tot prima principia? lib. I. c. 2.

wird, so werden die endlichen Darstellungen durch die Idee immerwährend idealisirt, bis die concrete Idee, welche Alles in sich befaßt, erreicht ist, der Geist im absoluten Geiste sich weiß und zur Ruhe und zum Frieden in der Wahrheit kommt, welche Wahrheit die höchste Lebendigkeit, Nothwendigkeit und Ewigkeit in sich hat und darstellt. Da die Idee überall das Erste ist, so ist sie es auch, was in den Besonderungen sich bildet und was diese bedingt. Nur sie ist in den Besonderungen die diese zusammenhaltende Einheit, ohne welche sie gänzlich auseinander gehalten und zerstreut würden. Was daher in den Besonderungen, Individualisirungen sich ausspricht und aussprechen soll, bildet sich nach der Idee und muß sich in sie wieder auflösen lassen. Sie dürfen somit keinen blos äussern, einseitigen und endlichen Zweck verfolgen, denn es gibt neben dem Einen und ewigen Zweck nicht noch andere fremde Zwecke, sondern in dem Einen sind alle andere wahren Zwecke schon enthalten. Deßhalb kehren die Besonderungen ewig in die Einheit und Sichselbstgleichheit der Idee zurück. Wie daher auf dem zweiten Stadium der Geist des Unmittelbaren der Form des Glaubens negirte, um das Fremde abzustreifen, und durch Individualisirung sich auf selbstständige Weise eigen zu machen; eben so wird auf dem dritten Stadium aufs Neue negirt und entfernt, was an der Individualisirung Falsches, blos Menschliches ist. Das Wahre aber, das an der individuellen Darstellung war, wird beibehalten, hinterlegt und aufbewahrt als Moment der Idee. Es ist aber nur die Idee selbst, die auf diese Weise als Negation auftritt, und alles verneint, was sie nicht als wahres Moment von ihr erkennt; es ist der christliche Geist, der sich gegen seine falschen Verwirklichungen wendet. Indem aber so die Thätigkeit der Negation von einer Bildung zur andern fortschreitet, indem, was überall lebendig hervortritt, nach seinem innersten Gehalte abgewogen und an der allgemeinen Idee geprüft wird, werden wir der Wahrheit inne, wir schreiten im lebendigen Wissen von Wahrheit zu Wahrheit, und erkennen die verschiedenen Momente derselben alle in der Einen großen Wahrheit, in der Idee, die nun als die concrete erscheint,

die selbst weiter hinauf in den göttlichen Geist aufgenommen wird, aus dem Alles hervorgegangen ist zu seiner ewigen Offenbarung und Verherrlichung. Dieß ist dann auch die große Dialektik der christlichen Wahrheit und zugleich ihre Geschichte. Daß sich in dieser Dialektik die Bewegungen selbst überall gegenseitig bedingen, sich wechselseitig hervorrufen, halten und binden, ist ein Beweis, daß sie, wie Einen Ursprung, so nur Einen Geist und in diesem nur Ein Ziel haben.

So ist die Wahrheit der Offenbarung wohl ein Höheres, aber nicht ein anderes als unsere Vernunft; eine Wahrheit gibt Zeugniß von der andern, und so ist die Wahrheit nicht ausser uns, nicht ein Fremdes, sondern sie ist uns nahe, ist in uns, und wir in ihr. Sie ist das Allgemeine, Ganze, Eine, und deßwegen vermögen wir sie zu erkennen; vermöchten wir sie nicht zu erkennen, so wären wir ihr äusserlich, fremd, und ein Leben in der Wahrheit, zu dem uns Christus durch seine Offenbarung und sein Werk gerufen, wäre unmöglich. So aber ist es möglich, weil jene Erkenntniß möglich ist. In die höhere Wahrheit aufgenommen erhalten wir ein höheres Bewußtsein, und diesem folgt, wenn wir nur wollen, das höhere Leben.

Aus dem Bisherigen muß hervorgehen, daß durch den Geist des Christenthums selbst dem Forschungstriebe des menschlichen Geistes kein Hinderniß gesetzt sein könne. Da, wo dem Drange nach Wissen Hindernisse in den Weg gelegt werden, wird das Innerste des Christenthums nicht erkannt, sondern verkannt. Ist in der Weltansicht des Christenthums das Grundverhältniß zwischen Gott und dem Universum am tiefsten erklärt; so ist nicht abzusehen, warum es der menschliche Geist nicht versuchen dürfe, diese Beziehung weiter aufzusuchen und sofort auszusprechen. Die Wahrheit ist eine schlechte Wahrheit, die es nicht ertragen kann, untersucht zu werden. Die wirkliche, absolute Wahrheit kann durch jede neue, wahre und gründliche Forschung nur gewinnen, nicht verlieren.

Gilt dieß vom ganzen Christenthume, so muß es auch von den einzelnen Theilen desselben gelten. Und hier pflegt gewöhnlich das Mysterium entgegengehalten zu werden, von dem man

sagt, es sei schon seinem Wesen schlechthin unerforschbar. Ein Mysterium hieß früher das ganze Christenthum, so fern es im göttlichen Rathschlusse enthalten, aber noch nicht in der Fülle der Zeiten in die Erscheinung getreten war. Damit, daß es in die Erscheinung trat zur bestimmten Zeit, hörte es auf Mysterium, Geheimniß zu sein, es wurde Offenbarung. Abgesehen aber hievon, kann der Charakter dessen, was innerhalb des Christenthums Mysterium genannt wird, nicht das an sich Dunkle, schlechthin Unbegreifliche sein, sondern es ist nur das Tiefe, das aber in der Entwicklung immer klarer und klarer wird. Das Eine große Mysterium, das Geheimniß aller Geheimnisse ist die Erlösung. Wer aber möchte sagen, daß diese das Dunkle an sich und das schlechthin Unbegreifliche sei, da ja in ihr alle Geheimnisse göttlich gelöst worden sind? — Ist das Eine große Geheimniß aber kein absolut unbegreifliches Geheimniß, so können es auch die andern nicht sein, die in ihm selbst begriffen sind. Was daher jetzt noch nicht klar erkannt ist, das wird klar erkannt werden bei und durch die weitere Entwicklung in der Kirche. Das Geheimniß als solches setzt für unsern Geist keine Schranke, sondern sucht die Schranken zu brechen; es enthält eine Aufgabe, die fortgehend vom Geiste gelöst werden soll und wirklich gelöst wird. Es ist das erste feststehende Glied eines Satzes, der einen unendlichen Inhalt hat, und dessen Innerstes wir in einer unendlichen Gleichung als das bisher Unbekannte finden. Aber die volle Lösung der Gleichung geschieht nicht mit Einmal, sondern eben nur im Fortgange der Entwicklung.

Und so haben wir zwei Wege, durch welche wir zur Erkenntniß Gottes und seines ewigen Reiches kommen, die großen Thaten des persönlichen Gottes, besonders in der Offenbarung durch Christus, und das innere Licht des Geistes, mit dem wir jene erkennen. Beide Quellen sind nicht verschieden, sondern Eins, weil sie beide aus Gott und Gottes Offenbarung sind, und die Wahrheit nur Eine ist.

VI.

Die Scholastik und Mystik des Mittelalters, und Erigena's Verhältniss zu denselben.

Die Ansichten über die Scholastik, ihren Ursprung und ihre Bedeutung sind deßwegen so verschieden, weil man zwei Dinge ausser Acht ließ, zuerst ihr eigenthümliches Wesen, und dann ihre Entwicklung. Das Wesen ist zwar immer dasselbe; aber es ist auf den verschiedenen Stufen der Entwicklung wieder verschieden. Wenn daher Manche auch nahe daran waren, das Wesen zu erkennen, so wurden sie dadurch wieder irre, daß es ihnen in der Entwicklung und auf den verschiedenen Stufen derselben, also in der verschiedenen Erscheinung anders entgegentrat, durch welche Verschiedenheit in der Erscheinung ihnen die Identität des Wesens selbst entging. Daher ist es auch zu erklären, daß die eigentliche Periode der Scholastik so verschieden von den Schriftstellern angegeben wird. Die Verschiedenheit der Angabe der Periode der Scholastik hat deßwegen ihren Grund eben sowohl in dem Mangel der Erkenntniß der Entwicklung des wissenschaftlichen Geistes im Mittelalter, als in der schwankenden Ansicht über das Wesen und den Begriff der Scholastik. Während daher Einige schon den heiligen Augustinus den Vater der Scholastik nennen, lassen Andere die Periode derselben entweder mit dem Araber Aviceena, oder mit der Stiftung der Kloster- und Kathedralschulen durch Karl den Großen, oder endlich erst im dreizehnten Jahrhunderte beginnen. Dabei wurde vergessen, daß die Scholastik, so wie einen Anfang, so auch eine Entwicklung, und in dieser einen Fortgang und einen höchsten Punkt der Bildung hatte, weil sie als Erscheinung des Geistes durch

eine so lange Zeit hin auch an sich ein lebendiges Ganze sein mußte. Was aber den Anfang besonders noch betrifft, so konnte auch er innerhalb der Kirche nicht ein absoluter sein, sondern die Scholastik ruhete einerseits eben so sehr auf den vorausgegangenen Entwicklungen der Lehre in der Kirche, als sie andrerseits durch die Zeitumstände und besonders durch die germanische Bildung bedingt war.

Was von der Scholastik gesagt ist, gilt auch von der Mystik. Insbesondere muß aber schon zum Voraus darauf aufmerksam gemacht werden, daß, wenn schon die Mystik zur Scholastik einen gewissen Gegensatz bildete, beide doch aus Einem Hauptstreben und Einer Hauptrichtung des Geistes hervorgegangen sind, die sich nur nach zwei Seiten äusserten, die eine im klaren Erkennen, die andere im tiefen Gefühle. Wir wenden uns zuerst zur Scholastik.

Den Namen anlangend ist klar, daß dieser von dem Worte schola, Schule, hergeleitet werden müsse, welches Wort schon früher den Unterricht und seine Institute bezeichnete.[1]) Schulen,

---

1) Das Wort ist aus dem griechischen Worte σχολή gebildet, und dieses stammt von σχολαζειν, was bedeutet: vacare studiis, den Studien obliegen. Vgl. Auson. Idyll. 4, 16. Virgil. 4. Georg. 564. Schule bedeutete bald den Ort oder das Institut, in welchem Unterricht ertheilt wurde. Plin. 7. epist. 24. extr., was sich auch auf die Schulen der Philosophen bezog. Quintil. in proem. lib. I. Cicer. in orat. 95. Cic. 2. de Fin. 67. Mehrere einschlägige Ausdrücke bei Quint. lib I. c. 1. et 2. lib. 2. c. 2. 9. lib. 3. c. 8. lib. 4. c. 2. Cic. 2. de Orat. 8. de Fin. 5, 89. in Pison. 59. Ambros. in Epist. 1. ad Corinth. c. 1. Procop. l. 4. Gottic. c. 27. Ort und Zweck des Ortes, d. h. Anstalt sowie Unterricht und Erziehung wurden sofort nicht mehr von einander geschieden, sondern für Eins genommen. Vgl. Epistol. episcopor. Franciae ad Ludovic. II. Reg. c. 12., wo es heißt: Et ideo domus regis Schola dicitur, id est, disciplina, quia non tantum Scholastici, id est, disciplinati et bene correcti sunt, sicut alii; sed potius ipsa Schola, quae interpretatur disciplina, id est, correctio dicitur, quae alios habitu, incessu, verbo et actu, atque totius vanitatis continentia corrigat. Ueber die Mönchsschulen vgl. Convent. Aquisgran. ann. 817. c. 45. Vit. S. Meinwerci. c. 52.; im

in welchen die Kleriker unterrichtet und erzogen werden sollten, wurden von Karl d. Gr. angelegt, und von seinen Nachfolgern, so wie von den Bischöfen und Erzbischöfen erhalten und beschützt; zum Theil auch und vielfach wurden Karls Bemühungen nachgeahmt und neue Schulen errichtet. [1]) Wer in den Schulen gebildet worden war, und in der Bildung beziehungsweise eine gewisse Vollendung erreicht hatte, hieß Scholasticus. Und in so fern ist Scholasticus vorerst die allgemeine Benennung eines: Gelehrten. [2]) Im Besondern aber wurde sie dem beigelegt, der in den Schulen Unterricht ertheilte, also dem Lehrer, Professor, oder auch dem, der das Unterrichtswesen leitete. [3]) Aber auch die-

---

Allgemeinen aber Aimonius in vit. S. Abbonis Floriac. Abbat. c. 1. Pet. Damian. lib. 2. ep. 18. Trithemius in Chronic. Hirsaug. ann. 890. Browerus lib. 1. Antiquit. Fuldens. c. 9. 10. 11.

1) Capit. Carol. M. lib. 2. c. 5. Ferner Caroli M. Epistola seu Constitutio, edit. a Sirmord. Tom. 2. Concil. Gall. Auch Charta Carol. M. pro fundat. episcopat. Osnabrug. ap. Miraeum in Cod. donat. piar. p. 48. Addit. Ludovici Pii c. 2. c. 5. Concil. Cabil. II. c. 3. Capitulare Aquisgranens. n. 789. c. 72. Capitular. Theodulfi c. 19. 20. Herimannus de restaurat. eccl. Tornacens. c. 1. Hugo Flaviniacens. in Chronico p. 160. Vit. S. Meinwerci op. Gretzer. ad Philipp. Eystetensem p. 187. Du Fresne Glossar. tom. 3. part. 2. pag. 119. 120.

2) Hieronym. in Catalog. script. eccles. Amalarius Trevirensis apud Browerum lib. 8. Annal. Trevir. p. 486. Constit. Caroli M. tom. 1. capitul. col. 202. Salvianus lib. 1. de Gubernat. Dei. Anastas. in S. Leone II. P. Jonas episcop. in praefat. ad vit. S. Huberti. Das Wort steigert sich selbst zum Superlativ Scholasticissimus, vgl. Act. S. Sebast. c. 21. Fortunat. in lib. 3. de miracul. S. Dionys. Du Fresne ibid. p. 121. 122.

3) Baldric. lib. 3. chron. camerac. c. 61. Charta Guidon. episcop. Antissiod. ann. 1249. Concil. Paris 6. ann. 829. c. 30. Meldense c. 35. Lateranense unter Alexander III. c. 18. und unter Innocenz III. c. 11. Dieser Scholasticus heißt auch Scholaster und magister scholarum. Spicileg. D. Achery t. 12. p. 165. Alexander III. in appendice ad concil. Lateran. III. part. 2. c. 18. Corpus juris can. 12. Dist. 37. C. 14. X. de Magist.

jenigen, die den Unterricht erst empfingen, wurden nicht selten Scholastiker genannt. [4])

Mit diesen Bestimmungen haben wir jedoch über das Wesen der Scholastik noch nicht das Mindeste ausgesagt, denn der bloße Name thut hier gar nichts zur Sache. Alles aber kommt darauf an, in welche Form, von der indeß der Inhalt nicht zu trennen ist, das Wesentliche dessen gelegt werde, was wir die Scholastik nennen, und wodurch sie sich von der Philosophie und Theologie der frühern und spätern Zeit auf eigenthümliche Weise unterscheide.

Da aber dieses Eigenthümliche selbst nur das Resultat des Zusammenwirkens mehrerer Umstände ist, so können wir unsere Aufgabe vor der Hand nur historisch zu lösen versuchen, wie denn überhaupt die ganze Untersuchung eine geschichtliche ist.

Wir haben im Vorausgegangenen gesehen, wie schon die Kirchenväter die Tendenz hatten, den Glauben zum Wissen zu erheben. Was sie leisteten, war nicht so fast ihr Werk, als vielmehr die That des in der Kirche sich entwickelnden Geistes. Die Speculation in der Kirche ist aber eine zweifache; zuerst jene, welche darauf hinausgeht, die Vernunft mit dem Glauben auszusöhnen; dann aber jene, welche sich damit abgibt, den Lehrbegriff innerhalb seiner selbst zu vermitteln. Beide Arten von Speculation sind den Kirchenvätern nicht fremd geblieben. Was nun die Aussöhnung des Wissens mit dem Glauben, der Vernunft mit der Offenbarung betrifft, so gingen sie so weit, als sie in ihrer Zeit und unter ihren Verhältnissen gehen konnten; den Glauben verlassen durften und wollten sie nicht, wie er denn,

---

4) Augustin. in Dialectica: Cum scholastici solum proprie et primitus dicantur ii, qui adhuc in schola sunt, omnes tamen, qui in literis vivunt, nomen hoc usurpant. Dieses Beispiel kann und sollte eigentlich da gebraucht werden, wo gesagt wurde, Scholasticus bedeute überhaupt einen Gelehrten. Uebrigens paßt es auch an gegenwärtigem Orte. Vgl. ferner: Altfridus in vit. S. Liudgeri, saec. 4. Bened. part. 1. p. 31. Epistola Episcop. Franc. ad Ludovic. II. Reg. c. 12.

die Substanz der Wahrheit in sich enthaltend, auch nicht verlassen werden kann, ohne das christliche Princip aufzugeben; so daß eine Entwicklung, die den Glauben und seinen Inhalt aufgibt, in der That keine Entwicklung ist, sondern geistige Mißbildung. Und zu dieser ist meistens mit wenig Mühe zu kommen; die wahre Entwicklung aber ist immer für die, in welchen sie vorzugsweise vorgeht, eine große Arbeit des Geistes. Die innere Gestaltung und Bildung des Lehrbegriffs aber, von der die Rede war, ist durch die Natur der Sache und des Geistes selbst gefordert. Die Lehren der Offenbarung haben ein solches Verhältniß zu einander, daß sie in einander wechselseitig gegründet sind, sich gegenseitig voraussetzen, bestimmen und beweisen; sie sind somit Wahrheiten, die an sich schon ein lebendiges, in sich harmonisches System bilden. Der Geist aber des Menschen ist von Natur zum System organisirt, weil er selbst ein System von Kräften ist; so von der Natur selbst organisirt, muß auch er organisiren. Es wäre sonderbar, wenn die Kirchenväter diese so organisirte und wieder organisirende Natur nicht gehabt hätten; ohne sie würde ihr Geist nicht ein menschlicher gewesen sein.

Die ersten Bildungen eines Lehrbegriffs finden wir bei Origenes und Augustinus. Aber diese Versuche waren noch schwach, wenn sie auch sonst und nach der Zeit betrachtet, in der sie entstanden sind, alles Lob verdienen. Denn was die Zeit betrifft, so hatten die großartigen Systeme so ziemlich aufgehört, wenn auch aus der Neuplatonischen Philosophie noch einige wenige hervorgingen. Sonst aber waren die Kirchenväter meistens damit beschäftigt, die Angriffe zurückzuschlagen, die von der heidnischen Philosophie auf das Christenthum gemacht wurden. Daher ist es gekommen, daß die Schriften der Theologen dieser Zeit in der Regel einen fragmentarischen Charakter haben; sie waren stets nur Apologien jener Lehren des Christenthums, die in der Gegenwart angefochten wurden. Wenn den christlichen Lehrern, was so oft geschieht, die Gnostiker mit ihren Systemen gegenüber gestellt werden, so wird hiebei meistens verkannt, daß die gnostischen Systeme nicht den Zusammenhang der philosophirenden Vernunft, sondern nur den der Phantasie haben.

Um aber auf Origenes zurückzukommen, so war sein Werk über die Principien eine Jugendarbeit, mit der er später selbst nicht mehr übereinstimmte. Es war ihm damit mehr daran gelegen, sich selbst in seiner geistigen Entwicklung Genüge zu thun, als damit: das Werk als ein vollendetes System der christlichen Lehre hinzustellen. Augustinus aber hinterließ drei Schriften, in welchen ein System angestrebt wird, sein Enchiridion, sein Buch von der christlichen Lehre und sein Werk über das Reich Gottes. In all diesen Schriften herrscht jedoch das praktische Moment vor, wie denn schon die erste ihren Eintheilungsgrund vom Glauben, von der Hoffnung und der Liebe hernimmt, der Theil aber, der den Glauben enthält, an dem apostolischen Glaubensbekenntniß sich entwickelt. Indessen haben diese Schriften oft einen sehr schönen Zusammenhang, und es läßt sich nicht verkennen, daß Scholastiker wie Petrus Lombardus, Bonaventura, Thomas von Aquin u. A. viel auf ihn gesehen haben, und in der That mehr als auf Plato und Aristoteles.

Die scholastische Philosophie hatte zu Plato und Aristoteles kein wesentliches, inneres Verhältniß. Damit will aber nicht gesagt sein, daß jene Philosophen auf sie keinen Einfluß gehabt haben. Aber dieser Einfluß erzeugte keine Abhängigkeit. Gewisse Begriffe und Grundsätze wurden zwar angenommen, und sie griffen nicht wenig in die Gestaltung der scholastischen Philosophie ein; allein der wesentliche Gang und Grund der Entwicklung blieb ein rein christlicher. Die Ursachen, Bewegungen und Resultate der ganzen Entwicklung der christlichen Lehre lagen in dem Geiste der Lehre selbst, und kamen nicht von Aussen in ihn hinein. Diese Ueberzeugung wird der immer gewinnen, der den Gang der Bildung fest und unverrückt im Auge hält, und nicht Abnormitäten, die allerdings vorkamen, wie sie überall vorkommen, für das Wesentliche ansieht.

Die scholastische Theologie bezeichnet uns daher jene Art und Weise der Entwicklung des christlichen Geistes, die im Abendlande nach dem Erlöschen der römischen Bildung in den germanisch-christlichen Reichen vor sich ging. Diese Entwicklung

schloß sich daher an die alte an, und war nichts weniger als eine neue. Das Neue lag nur im germanischen Geiste, in der weitern Fortbildung des Christenthums selbst, und endlich, aber meistens nur die Form, nicht das Wesen betreffend, in der Benützung der Schriften des Plato und Aristoteles. Wie der erste seinem Charakter nach geeignet war, mehr das contemplative, mystische Element zu begleiten; so mußte der andere mehr beitragen, das Verständige zu entwickeln, und war somit der eigentlichen Scholastik dienstbar, für deren formelle Ausbildung er in der That auch nicht wenig geleistet hat.

Da aber die Form von so großer Wichtigkeit für die Scholastik geworden ist, so kann es nur in unserm Interesse liegen, auf Plato und Aristoteles die nöthige Rücksicht zu nehmen, und mit Hinsicht auf den ersten, aber nicht aus ihm, die Mystik, und mit Hinsicht auf den andern, aber wiederum nicht aus ihm, die Scholastik zu entwickeln, doch nicht in dem Sinne, als hätte auf die letztere nicht auch Plato sehr viel gewirkt.

Plato, „der Gedanken und Worte größter Urheber und Lehrmeister," [1]) hatte von jeher in der Kirche ein nicht geringes Ansehen, weil man ihn stets für den hielt, der im Heidenthum dem Christenthume präludirte. Seine Philosophie galt für die lichtvollste; auch schien sie erhaben über die gewöhnlichen Selbsttäuschungen der sogenannten alten Weisen, und über die Verblendungen des einseitigen Verstandes und Gefühles. So war sie schon an sich geeignet, zum Glauben an die höhere und alle Vernunft übertreffende Offenbarung in Christo die Gemüther vorzubereiten, für welche Plato in der That ein nicht geringes Zeugniß abgelegt hat, wenn gleich mehr auf negative Weise, durch innere geistige Sehnsucht und den Schmerz derselben. Dieses Zeugen des großen Philosophen für Christus mußte ein Zeugen der Kirchenlehrer für Plato nach sich ziehen, und nur so stellte sich die Wahrheit der theilweisen Verwandtschaft und die Wahr-

---

1) Ille rerum et verborum maximus autor atque magister, Plato. Cicero.

heit der wirklichen Beziehung heraus. Und gewiß haben viele, ja die meisten Lehrer der Kirche diesem Propheten des Heidenthums alles mögliche Gute nachgesagt und sind ihm, nur mehr oder weniger gefolgt, wie Justin der Martyr, Athenagoras, Clemens von Alexandrien, Origenes, Theophilus von Alexandrien, Eusebius von Cäsarea, Lactantius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Synesius und die meisten lateinischen Kirchenväter. Man konnte sich das tiefere Wissen dieses „Hauptes und Vaters der Philosophen“, wie ihn Ambrosius nannte, nicht anders erklären, als wenn man es in einigen Zusammenhang mit der göttlichen Offenbarung brachte. Er soll nämlich nach der Vorstellung Mehrerer in Aegypten oder Phönicien, wohin er reiste, Bekanntschaft mit den Schriften der Hebräer gemacht haben. Diese Vorliebe für Plato dauerte bei den griechischen Vätern bis ins fünfte Jahrhundert fort, bei den lateinischen aber noch viel länger, besonders da Augustinus nach dem Vorgange des Justinus Martyr, mit so viel Begeisterung von ihm gesprochen hatte, wenn er ihn gleichwohl da nicht anerkennen durfte, wo es sich nur um sein christliches Bewußtsein handelte. [2]) Aehnlich finden

---

2) In seinem Briefe an Dioskur, dem CXVIII. in der Sammlung sagt Augustinus: Ex quo intelligitur, ipsos quoque Platonicae gentis philosophos, paucis mutatis, quae Christiana improbat disciplina, invictissimo uni regi Christo, pias cervices oportere submittere; et intelligere verbum Dei homine indutum, qui jussit, et creditum est, quod illi vel proferre metuebant. Tom. II. p. 441. ed tertia Veneta Bassani MDCCXCVII. Vgl. tom. I. p. 951. tom. IX. p. 255. 256. 361. und sodann andere Stellen, in welchen er bald Plato's Geist und Talent, bald seine Lehre im Vergleich zu andern Philosophien erhebt. Tom. IX. p. 253. 683. tom. I. p. 317. 347. 950. tom. IV. p. 8. tom. XIII. p. 759. Dasselbe gilt größtentheils von seiner Schule: tom. IX. p. 262. 257. 258. 259. 311. tom. I. p. 350. Der Vorzug bezieht sich auf die bessere Ansicht von Gott, tom IX. p. 264. und auf das, was sie Verwandtes mit der christlichen Lehre vom Logos vorbrachte, tom. I. p. 161. Aber es fehlte bei Augustinus auch nicht an dem Tadel, den er über Plato und seine Schule aussprach: tom. I. p. 168. 954. tom. II. p. 439. tom. IX. p. 249. Und dennoch kehrt er immer wieder

wir es auch bei Andern, wie bei Clemens von Alexandrien, der zu jener Ansicht über den Zusammenhang der Platonischen Weisheit mit der göttlichen Offenbarung lange vor Augustinus eigentlich das Meiste beigetragen hatte,[1] der aber sonst von der Platonischen Philosophie nur den Gebrauch machte, wie von jeder andern; er nahm nämlich aus allen das Beste.[2] So war

zu seiner Vorstellung zurück, die Platoniker hätten leicht Christen zu werden: tom. I. p. 953 (de vera religione c. IV.): Itaque si hanc vitam illi viri nobiscum rursum agere potuissent, viderent profecto cujus auctoritate facilius consuleretur hominibus, et paucis mutatis verbis atque sententiis Christiani fierent, sicut plerique recentiorum nostrorum temporum Platonici fecerunt. Aut si hoc non faterentur neque facerent, in superbia et invidia remanentes, nescio utrum possent ad ea ipsa, quae appetenda et desideranda dixerant, cum istis sordibus viscoque revolare. Vgl. Confess. lib. VII. c. 9. 10. besonders lib. VIII. de civitate Dei; von den Platonikern wird gesagt: «De Deo ista sentientes cum Christianis sentiunt». Justinus Martyr sagt in Apolog. II. c. 51. p. 132. ed. Styani Thirlbii Londini 1722. (sonst Apol. I. c. 46.: *Οὐχ᾽ ὅτι ἀλλότριά ἐστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ*; aber er setzt auch bei, *ἀλλ᾽ ὅτι οὐκ ἔστι πάντη ὅμοια.*

1) Clem. Aex. Paedag. lib. I. c. 1. p. 176. ed. Potter. Oxon. 1715. Stromat. lib. I. c. 1. p. 321. c. 18. p. 372—374. c. 22. p. 410. lib. V. c. 5. p. 662. und an vielen anderen Orten. Vgl. Minutius in Octavio p. 323. ed. Lugd. Batav. Animadvertitis philosophos eadem disputare, quae dicimus; non quod nos simus eorum vestigia subsecuti, sed quod illi de divinis praedicationibus prophetarum umbram interpolatae veritatis imitati sunt.

2) *Φιλοσοφιάν δὲ, οὐ τὴν στωϊκὴν λέγω, οὐδὲ τὴν πλατωνικὴν ἢ τὴν ἐπικούρειόν τε καὶ ἀριστοτελικήν· ἀλλ᾽ ὅσα εἴρηται παρ᾽ ἑκάστῃ τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδασκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν, Φιλοσοφίαν φημί.* Stromat. lib. I. c. 7. p. 338. Lactantius divin. instit. lib. VII. c. c. 7. p. 400—402. ed. Mich. Thomas. Antverp. 1570. Facile est autem docere, pene universam veritatem per philosophorum sectas esse divisam. . . . Docemus, nullam sectam fuisse tam deviam, nec philosophorum quemquam tam immanem, qui non viderit aliquid ex vero. . . . Quod si extitisset aliquis, qui veritatem sparsam per singulos, per sectasque diffusam colligeret in unum, ac redigeret in corpus, is

das System des Plato nur **beziehungsweise** als das vorzüglichste anerkannt; im Uebrigen ward es angesehen wie jedes andere; in keinem fand das christliche Bewußtsein seine Grundlage.

Die von Origenes über einzelne Punkte aufgestellten, von dem kirchlichen Systeme aber abweichenden Lehren hatten die Folge, daß Plato, mit dessen erneuerter Philosophie Origenes zu Alexandrien, dem Sammelplatze der Neuplatonischen Philosophen, sich abgab, an seinem Ansehen einigermaßen verlor. Doch war dieß nicht in dem Grade der Fall, daß er seinen Einfluß bedeutend verloren hätte, denn diejenigen, die ihr eigenes System, welches das christliche war, kannten, wußten es wohl, daß Plato ihnen den rechten Standpunkt nicht verrücken könne. So sehr daher auch später Aristoteles an Ansehen gewann, hörte doch das Platonische Element auch in der Scholastik, nicht blos in der Mystik, nie auf vorhanden zu sein und einen großen Einfluß zu üben.

Nach diesen blos historischen Bemerkungen mag es am Orte sein, in die Sache selbst einzugehen, und namentlich das an der Lehre Plato's hervorzuheben, was ihr jene lange Dauer am unbezweifeltsten gesichert hat.

Wichtig ist die **Platonische** Philosophie zuerst durch ihren Zusammenhang mit der **Sokratischen**. In der Philosophie des Sokrates ergriff sich der menschliche Geist vorzüglich in seinem **sittlichen** Elemente, damit aber so recht im **Wesen seiner Persönlichkeit**. Das ist überhaupt jenes große Moment, welches die Sokratische Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen

---

profecto non dissentiret a nobis. Sed hoc nemo facere, nisi veri peritus, ac sciens, potest. Verum autem non nisi ejus scire est, qui sit doctus a Deo. . . . Quare incredibilis est error illorum, qui, cum aliquam sectam probaverint, eique se addixerint, caeteras damnant tanquam falsas. . . . Ob has eorum pertinacissimas contentiones nulla extitit philosophia, quae ad verum propius accederet, nam particulatim veritas ab his tota comprehensa est. . . . Totam igitur veritatem, et omne divinae religionis arcanum philosophi attigerunt.

Bedeutung auszeichnet, und ihr einen ewigen unvergänglichen Charakter verleiht, so daß von dieser Seite aus Sokrates mit Recht der Vater der Philosophie genannt wird. Das Selbstbewußtsein, das auf seinen frühern Stufen in die regellosen Begierden des sinnlichen Triebes hineingerathen und in diesen vielfach wie erstickt war, befreite sich von diesen unwürdigen Banden, wurde sich selbst gegenständlich, und begriff und erkannte sich in seinem Wesen. Zwar hatte schon vor Sokrates mancher von den griechischen Philosophen das sittliche Moment hervorgehoben, und in allgemeinen Sprüchen Regeln für das Leben gegeben; aber die Sittlichkeit in ihrem wahren Grund und Wesen aufzufassen und den Geist von dieser Seite aus in seiner Tiefe zu erforschen, dazu kam es bei ihnen nicht. Den Geist aber zur Geburt aus dem Geiste zu erregen und zu führen, die Vernunft aus der Eitelkeit der sinnlichen Dinge zu erlösen und die Sittlichkeit eine Macht werden zu lassen, die eben so sehr sich selbst erkennt, als das niederhält, was ihr fremd ist, um die geistige Persönlichkeit in ihrer vollen Reinheit und Stärke zu gewinnen, so weit es ohne Offenbarung möglich war, — dazu war Sokrates berufen, und das war seine Aufgabe.

Diese Aufgabe aber wurde von ihm nicht völlig gelöst, wie sie denn für die Schultern Eines Mannes zu schwer war; er hatte genug gethan, die Lösung als die Hauptsache seines Lebens anzusehen und solche Männer zu erziehen, die sein Werk fortsetzten, wenn er selbst nicht mehr war. So schwebte er denn stets zwischen dem Sollen und der Verwirklichung dieses Sollens, und dieses charakterisirt seine Lebensgeschichte.

Unter jene Jünger aber, die das Werk des Meisters weiter führten und vollendeten, gehört ganz besonders Plato, wie er denn auch der größte von allen ist, und in ihm eigentlich allein der Lehrer sich fortsetzte. Denn in ihm nur verwirklichte sich das Streben des Sokrates nach der sittlichen Freiheit des Geistes und nach der reinen Idealität der unsterblichen Natur des Menschen. Plato suchte den Geist im Geiste, d. h. in seinem reinen ungetrübten Wesen, in seiner Idealität zu erfassen; er strebte den Gedanken zu gewinnen, den das Höhere in

uns auf ewige Weise von sich selbst hat. Das Ideale ist eben jenes, was durch Vermischung mit dem Endlichen nicht getrübt ist, sondern rein für sich besteht, also das reine Sein des Geistes. Alles, was diese reine Idealität des Geistes, des Göttlichen in uns trüben könnte, wird geflohen. Daher der große Gegensatz, den die Platonische Philosophie, in ihrer reinen Idealität stehend, gegen die Leiblichkeit, Sinnlichkeit bildet, von welcher sich der Geist als von dem Nichtigen, Unwirklichen, Unwahren und Ungöttlichen zu befreien strebt, um ganz in sich und für sich sein zu können. Die Welt der Erscheinungen hat für ihn höchstens noch Werth, wenn an ihr sich Geistiges offenbaret, weil nur das geistige Sein das wahre und wirkliche ist; während so Alles idealisirt wird, wird das Besondere in das Allgemeine, in die ewigen Begriffe aufgelöst. Das Resultat ist aber, daß jetzt der Geist vermag, sich von dem, was er nicht ist und nicht sein soll, zu unterscheiden, und in der Idee sich allein zu genügen, in welcher das Göttliche wohnt. [1])

---

1) Es ist nicht schwer einzusehen, daß wir hier die Platonische Philosophie von jener Seite ansehen, nach welcher sie nicht blos Idealismus, sondern auch Realismus ist. In Plato ist überhaupt die frühere Griechische Philosophie zu ihrer Verklärung gekommen, daher denn auch die schöne Harmonie, in der die verschiedenen Elemente zu einander stehen, welche früher feindliche Gegensätze zu einander gebildet hatten. Bei Plato findet sich daher weder der jonische Realismus, mit dem, weil in ihm eine Vielheit ohne Einheit, und eine ewige Veränderung ohne Zweck angenommen wird, die Vernunft nicht bestehen kann, weil sie in der Vielheit eine Einheit, und in der Veränderung eine Beharrlichkeit will; noch der falsche Idealismus der Eleaten, und theilweise auch der Pythagoräer, in welchen die Lebensbewegungen aufhören, weil Alles in einer trockenen, todten Einheit, in der nur die Form herrscht, so beschlossen ist, daß alle wahre und wirkliche Bewegung aufhört. Niemand hat diese unwahren Speculationen mehr erkannt als Plato selbst (Sophist. 242. ed. Stephan. [p. 255. tom. II. ed. Bipont.] ibid. 248. [p. 263. sq.] Theaetet. 182. 183. [135. 136.] Cratyl. 440. ed. Bip. Tom. III. p. 346—348.), und Niemand besser gerichtet als er. Sein eigenes System ist das des idealen Realismus, und somit

Merkwürdig ist aber bei Plato die Art und Weise, wie er die religiösen Begriffe mit den Grundlehren des Bewußtseins von seiner intellectuellen Seite aus verknüpft, eine Verknüpfung, welche ganz entschieden den Charakter des Religiösen an sich trägt, und eben auch die Ursache war, warum die christlichen Lehrer so gerne auf diesen Philosophen sich bezogen.

Der Punkt, um welchen es sich hier handelt, und der eben jene Verbindung des intellectuellen Moments mit dem religiösen in sich begreift, ist das Zusammentreffen oder das sich Durchschneiden der beiden geistigen Thätigkeiten an Einem Orte, wovon die eine, die rein intellectuelle, nach der Wahrheit strebt, die sie, weil sie dieselbe im Endlichen, Eiteln, Zufälligen und Vergänglichen nicht finden kann, im Ewigen sucht; die andere aber, die sittliche, zu demselben Ewigen aufsteigt, um sich von der Sinnlichkeit und ihrem Scheine zu befreien. Das wahre Denken ist daher zugleich auch eine Erhebung über das Irdische, Leibliche, welches Plato als den finstern, traurigen Kerker des Geistes ansieht.

Das Suchen nach Wahrheit geht von der Vernunft aus. In der Idee der Wahrheit, die von der Vernunft angestrebt wird, liegt aber das Moment der Nothwendigkeit; der Geist befriedigt sich nur mit dem, was Nothwendigkeit hat, und die Idee der Wahrheit ist somit Eins mit der Idee der Nothwendigkeit. Wahr ist somit nicht, was dem Wechsel und der Veränderung unterworfen ist, sondern wahr ist nur das, was unbedingt und nothwendig ist. Darnach bestimmt sich somit auch das Wesen der Philosophie oder der Wissenschaft. Ihr Inhalt kann nur das wahrhaft und absolut Seiende sein. Denn so wie sich das Erkennen zuletzt immer auf ein Sein bezieht, so will sich der Geist zuletzt auf ein absolut nothwendiges Sein, also auf etwas Ewiges gründen. Das Wissen ist daher

---

die Einheit des Idealismus und Realismus, aber mit dem Uebergewichte des erstern. Dieser Realismus ist es auch, der sich im Mittelalter geltend machte.

nicht ein bloßes Empfinden oder ein äusserliches Wahrnehmen, das sich nur mit dem Veränderlichen befaßt, noch ist es das gewöhnliche Urtheilen des Verstandes, das bald wahr bald falsch ist; sondern das Wissen muß in sich selbst gegründet sein, und sein Inhalt ist das absolute unveränderliche Wahre. [1]) Auf jenes Nothwendige und Ewige ist das Nothwendige in unserm Denken selbst bezogen; und so steht das Geistige in uns in der engsten Verbindung mit dem Nothwendigen und Ewigen, welches das allein wahrhaft Wirkliche ist, das Wesen der Dinge. Wäre dieses Wirkliche ein bloßes Gedankending, etwas Ersonnenes, also ein leerer Begriff; so wäre dieß eine Täuschung der Vernunft, die nicht größer sein konnte. Eben so gäbe es bei dieser Annahme überhaupt keine Wahrheit, und der Geist, der sie suchte, enthielte in seinem Wesen einen Widerspruch. Dieser Widerspruch löst sich am Geiste selbst auf und an der Macht des Gedankens. Und so dringt die Vernunft zum Wesen der Dinge vor, das sie erkennen will, zum Ding an sich, zur unveränderlichen Realität, zum reinen, ewigen Sein, in dem Alles besteht und nach dem Alles sich bildet. [2]) Dieß ist aber die Idee. Das reine, höhere und ewige Sein ist die Idee, und die Ideen sind die himmlischen Urbilder der Dinge. Sie sind absolut einfach, unveränderlich und unauflöslich. Daher besteht in ihnen die unveränderliche Einheit des Seins, und diese Einheit ist die Idee selbst. Die Vielheit der Dinge ist nur die wandelbare Darstellung jener Einheit, und diese Vielheit muß sich stets in die Einheit wieder auflösen. [3]) In der Idee, welche das ὄν ist, sind daher die Systeme des Idealismus und Realismus

---

1) Republ. dial. V. 477. 478. (p. 61. 62. Tom. VII.) dial. VI. 484. (69. 70.) Meno. 97. 98. (385. 386.) Theaetet. 152. (68. sq.) Republ. VI. 533. 534. (166.)

2) Timaeos. 27. 28. (301. 302. Tom. IX.)

3) Parmen. 132. (84. Tom. X.) Timaeos. 48. (341.) Sophist. 253. (274. 275.) Sympos. 210. 212. (247. 248. Tom. X.) Phaedr. 247. (322. 323. Tom. X.) Parmen. 129. (76. ff.) Phaedon. 78. 79. (177. 178. 179.) Phileb. 15. 16. (216. 217. Tom. IV.)

vereinigt, und es würde die einseitigste Ansicht von der Platonischen Philosophie verrathen, wenn man sie für reinen leeren Idealismus hielte, dem in der Welt das wirkliche Sein nicht entspräche. Den Vernunftbegriffen ist also die Wirklichkeit nichts Fremdes, Anderes oder gar Widersprechendes, sondern mit dem Denken der Vernunft ist das wahre ewige Sein Eins. In den Dingen wohnen selbst und zwar als ihr Sein und Wesen die allgemeinen Begriffe, und zwar dieselben, die in unserer Vernunft sich vorfinden und dieser angeboren sind. Das ist das Platonische Erkennen a priori. Da aber die Ideen angeboren sind, so ist ihr Erwachen im Bewußtsein eine Erinnerung an das vorige Leben, und das Erlernen nur ein Wiedererwecken des frühern, überzeitlichen Wissens, wie uns dieß Plato besonders im Menon geschildert hat. Wie aber nach dem Obigen der Geist, der im Zufälligen das Nothwendige sucht, für dieses Nothwendige zuletzt selbst einen Urgrund anzunehmen genöthigt ist; eben so ist jetzt der Geist genöthigt, die allgemeinen Begriffe, die in den Dingen wohnen, aus einem Urverstande zu erklären, und dieser ist der göttliche. Die Begriffe also, die in unserm Geiste sind und nach welchen die Welt gebildet ist, sind von dem göttlichen Urverstande, und dieß ist der innere Zusammenhang unserer Vernunft mit Gott. So nimmt Alles eine religiöse Gestalt an und verklärt sich zur Idee Gottes. Die Idee Gottes aber ist insbesondere die Idee des Guten. Das Gute ist das Höchste, es ist das wahrhaft Ewige; Wahrheit und Schönheit sind nur die Offenbarungen des Guten. [1]) Die Idee des Guten ist daher über alle übrigen Ideen von Plato gesetzt, und als der Anfangspunkt für alle. Ohne sie haben die Ideen des Wahren und Schönen selbst keine Bedeutung; wenn daher in einzelnen Dialogen, wie im Phädros und im Symposion das Schöne auch noch so hoch gestellt wird, und es scheinen könnte, ihm werde der Preis zuerkannt und ein Uebergewicht

1) Republ. dial. VII. 517. (132. 133. Tom. VII.) Phileb. 66. (320.)

über das Gute eingeräumt; so ist dieß doch nur Schein, der verschwindet, wenn in der Republik und im Timäos die Schilderung des Guten nachgelesen wird. Wahrheit gilt zwar in der Wissenschaft als das letzte Ziel, die Schönheit in der Kunst; aber die Wahrheit der Wissenschaft ist doch nur die Idee des Guten, und die rechte Schönheit die Güte. In der intellectuellen Welt steht somit oben an die Idee des Guten, welche, wie Plato sagt, schwer zu erblicken ist. Wird sie jedoch erblickt, so erscheint sie jedem als die Ursache alles Rechten und Schönen, als die Mutter des Lichtes und als Sonne, von der dieses abhängt, so wie als die Quelle aller Wahrheit und Erkenntniß. 2)

Dieß ist in Kürze die Lehre jenes Philosophen, um den es sich auch in der Theologie bisher so viel gehandelt hat. Was ihr einen eigenen Zauber verleiht, ist der innere Reichthum der Gedanken, und gewissermaßen auch jene Eigenthümlichkeit, die wir vielleicht nicht wünschten, jene nämlich, daß so Manches unentschieden gelassen wird, und uns mehr mit großen Ahnungen erfüllt, als klare Begriffe gibt. Beides aber, die innere Fülle der Ideen und die genannte Eigenthümlichkeit sind Ursache, daß in der Philosophie des Plato sich die Keime fast aller philosophischen Systeme finden, wenn diese nur wirklich darauf Anspruch machen können, System zu sein. Während sie selbst kein Princip fest und unerschütterlich bis zum vollen Abschlusse verfolgte, ist es ihr Vorzug, beinahe alle wirklichen wahren Principien zu enthalten.

Nach diesen Bestimmungen gehen wir zu dem Einflusse zurück, den der Platonismus auf die Folgezeit und insbesondere auf das Mittelalter hatte, und zwar in Beziehung auf die

---

2) Vgl. das bekannte Bild von jenen Menschen, die aus einer unterirdischen höhlenartigen Wohnung, die einen gegen das Licht geöffneten Zugang längs der ganzen Höhle hat, als Schatten erblicken, welches Bild am Ende nur dienen soll, die Idee des Guten als die Sonne hinzustellen (Republ. loc. cit.), was aber bei Plato selbst nachgelesen werden muß, um es nicht unrecht zu deuten.

Scholastik nicht weniger als in Beziehung auf die Mystik; denn schwer möchte es zu entscheiden sein, ob er auf diese oder jene mehr gewirkt hätte, während von Aristoteles ohne Umstände behauptet werden darf, die Mystik sei zu ihm in keinem Verhältnisse gestanden.

Bevor wir den Einfluß der Platonischen Philosophie auf die spätere Zeit und namentlich auf das Mittelalter schildern, ist es nothwendig, auf den zweiten großen Philosophen hinzusehen, der die Schicksale des Denkens auf so vielfache Weise, wie Plato, bestimmt hat, auf Aristoteles. Es ist nicht zu viel behauptet, wenn wir sagen, auf Plato und Aristoteles sei die ganze Philosophie nicht nur des Mittelalters, sondern auch noch die der gegenwärtigen Zeit gebaut, wenn die Philosophie als solche und abgesehen vom Christenthum betrachtet wird.

Was Plato mit der Idee zu erreichen suchte, dahin strebte Aristoteles mit der Erfahrung zu kommen. Wie daher der Erstere seinen Standpunkt im ewigen Urgrunde nimmt, und von da aus in der Entwicklung auf das Endliche fortgeht, deßhalb aber auch seine philosophische Methode die Synthesis oder die Construction ist; so nimmt Aristoteles seinen Anfang bei dem Gegebenen, Bedingten, um von ihm zu dem Unbedingten und Ursprünglichen aufzusteigen. Dadurch aber, daß er bei der Erfahrung beginnt, um von ihr aus zu den letzten Gründen der Dinge fortzugehen, wird seine Methode zur Analysis. Wie indeß bei all dieser Verschiedenheit des Standpunktes und der Methode beide Philosophen in den Resultaten doch so ziemlich wenn auch gleichwohl nicht ganz, was keineswegs der Fall ist, zusammenkommen, werden wir dann ersehen, wenn wir es unternehmen, den Realismus und Nominalismus des Mittelalters zu entwickeln.

Der Inhalt aller Erkenntniß kommt aus der Erfahrung; diese ist daher auch der Boden der Philosophie. Indeß bleibt der Geist bei der Erfahrung nicht stehen, sondern er strebt von dem was ist, die letzten Gründe zu erkennen. Das bloße Erfahrungswissen hat es nur mit dem Besondern als solchem zu

thun, und der Inbegriff dieser Erkenntnisse heißt Empirie — ἐμπειρία; — die höhere Erfahrung aber geht auf die Erkenntniß des Allgemeinen und Nothwendigen, und der Inbegriff dieser Erkenntnisse ist die Philosophie, die Vernunftwissenschaft.[1]) So wie allen Menschen schon von Natur aus und ursprünglich ein Trieb zum Wissen angeboren ist, welches Wissen nicht blos für das Handeln, sondern auch für sich schon Werth hat;[2]) so hat auch die Philosophie ihr Ziel schon in sich selbst und die Wissenschaft muß um ihrer selbst willen gesucht werden. Dieß ist um so mehr der Fall, wenn die Philosophie in ihrer Eigenthümlichkeit betrachtet wird. Sie ist aber, und darin besteht ihr Wesen, Wissenschaft dessen, was ist, und der Gründe, aus welchen das ist, was ist; sie ist also Wissenschaft des Seins der Dinge.[3]) Es ist leicht zu erkennen, wie in dieser Bestimmung Aristoteles von Plato nicht abweicht; aber um so mehr verschieden sind sie in der Art und Weise, wie sie die ersten Ursachen finden. Denn während, wie schon bemerkt worden ist, Plato in seiner Ideenlehre synthetisch verfährt, geht Aristoteles überall analytisch zu Werke, und hält überhaupt auf Ideen wenig oder nichts.[4]) Der Verstand waltete bei ihm vor, und in so fern könnten wir seine Lehre die Philosophie des Verstandes nennen. Da aber die Erfahrung überall zu Grund gelegt ist, so modificirt sich mit Rücksicht auf diese das System zu dem des Empirismus,

---

1) Aristotel. Metaphys. I, 1. p. 483. — 484. Tom. II. ed. Casaubon. XII, 9. ad fin. p. 574. Analyt. poster. I. 18. p. 89. 90. Tom. I.

2) Metaphys. I., 1. p. 483. 484.

3) Metaphys. XI, 3. p. 551. 552. Vgl. ibid. XIII, 3. I., 1. 2. IV. 3. 1. Aristoteles Ausdrücke sind: ἔστιν ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν. . . . φιλοσοφία ἐστὶ γνῶσις τῶν ὄντων, ᾗ ὄντα ἐστί. — In Metaph. I. 1. 2. IV. 1. 3. wird die Philosophie als Wissenschaft der ersten Ursachen, und als Wissenschaft der Principien dargestellt. Τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν, περὶ τὰ πρῶτα αἴτια, καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες. . . . ἐπιστήμη, ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν διότι ἐστί.

4) Metaphys. I. 7. p. 490. — 493. Metaphys. XII. 9.

aus welchem aber der Platonische Rationalismus hervorschimmert. Das oberste Princip des Wissens ist ihm der Grundsatz des Widerspruches. Das wahrhaft Seiende des Begriffes kann unmöglich zugleich nicht sein. Es ist daher unmöglich, daß das wahrhaft Seiende anders sei als es im nothwendigen Begriffe nach der Wahrheit erkannt wird.[1]) Um aber auf das Erfahrungswissen des Aristoteles wieder zurückzukommen, so erhalten wir aus der Empirie jenes Erkennen, welches das unmittelbare Gewisse enthält, auf welches unmittelbare Wissen erst das mittelbare folgen kann. Das unmittelbare Wissen ist selbst ein Axiom und in ihm ruht die ganze Möglichkeit des mittelbaren Erkennens. Der Weg ist der vom Besondern zum Allgemeinen, wodurch das Wesen und die Nothwendigkeit der Dinge erkannt wird, und zwar in Axiomen und Definitionen. Aus dem, was unmittelbar gewiß ist, erkennen wir das Mittelbare, und zwar durch die Demonstration. Die Theorie der Demonstration ist die Logik, welche lehrt, wie wir durch Schlüsse das Gewisse oder Wahrscheinliche erkennen. Die Logik ist daher für Aristoteles das, was für Plato die Dialektik ist, das Organon aller Wissenschaft oder die Philosophie selbst, wenn schon nur der Form nach, weil die Erfahrung immerhin durch Induction den Stoff und die Principien gibt. Hier hat nun der Grundsatz des Widerspruches seine Anwendung, nach welchem, wenn schon nicht aus welchem alle und jede Wahrheit erkannt wird.[2]) Die Logik zerfällt in zwei Theile, in den analytischen und in den dialektischen. Der analytische hat es mit der Erforschung des Wahren zu thun, der dialektische aber mit der Erforschung des Wahrscheinlichen. Die dialektische Kunst besteht im Setzen und Entgegensetzen, im Beweisen und Widerlegen.[3]) Von dieser Seite ist der dialektische Theil der Logik für das

---

1) Analyt. poster. I. 2. p. 76. Metaphys. I, 1. IV. 3. de anima III, 5. p. 402. 6., p. 402. 403. Tom. I.

2) Analyt. poster. I, 18.

3) Topic. VIII, 1—4. p. 164—172. Tom. I.

Mittelalter von großer Wichtigkeit geworden. Was sie aber selbst wiederum betrifft, so ist klar, wie sehr Aristoteles in seiner Bestimmung der Dialektik von seinem Lehrer Plato abgewichen ist.

Was nun die Wahrheit, um die es sich zuletzt doch allein handelt, angeht, so besteht sie nach Aristoteles in der Uebereinstimmung des Setzens der Erkenntniß mit dem Sein, und wahr ist, was so gesetzt wird, wie es ist.[4]) Die Wahrheit verschafft sich Eingang durch ihre eigene unmittelbare Macht; die ersten Wahrheiten finden durch sich selbst Glauben. Das Princip der Wissenschaft beweist sich gleichfalls von selbst, und man kann nicht wieder nach seinen Gründen fragen.[5]) Das Princip alles Seienden aber ist das wahrhaft Seiende, das Sein an sich (τὸ ὄντως ὄν), das als das Ewige in allem Sein für Alles die Möglichkeit enthält.[6]) Alles aber, was auf irgend eine Weise ist, und daher in die Erscheinung fällt, kann auf gewisse Kategorien zurückgebracht werden, deren zehn an der Zahl und so bestimmt sind: 1) Was (wodurch das Wesen, die οὐσία gegeben ist), 2) Wieviel (πόσον), 3) Welcherlei (ποῖον), 4) Wozu (πρός τι, um den Zweck anzudeuten), 5) Wo (ποῦ, auf den Ort sich beziehend), 6) Wann (πότε), und dann kommen die Kategorien 7) der Lage (κεῖσθαι), 8) des Habens (ἔχειν), 9) des Thuns (ποιεῖν) und 10) des Leidens (πάσχειν). Die Kategorie der Wesenheit liegt allen andern zu Grunde, und nur diese ist auf sich selbst gegründet.[7])

Nun aber fragt es sich, was jenes sei, wodurch den Dingen jene Form gegeben werde, woran das Geistige sich erkennt und wodurch es somit zu einer Erkenntniß der Dinge allein auch kommen kann. Dieß ist der Verstand, der νοῦς.[8]) Der

4) Analyt. prior. I. heißt es: τὸ γὰρ ἀληθὲς τῷ ἐστὶν ὁμοίως τίθεται.

5) Topic. I, 1. p. 111. Tom. I.

6) Metaphys. XII, p. 561. V, 4. p. 511.

7) Categor. c. 4. 5.

8) Physic. II, 5. p. 207. 208. Tom. I.

Verstand ist ein zweifacher, der unendliche, der als der ewig thätige auch alles schafft und bildet, und der endliche, der durch jenen seine Bestimmung erhält, weßhalb er auch der leidende genannt wird. Der endliche Verstand hat eine doppelte Richtung, eine erkennende und eine handelnde.[1] Jener unendliche, ewig thätige Verstand ist Gott, der unbewegte Beweger, die erste Ursache aller Bewegung in der Welt. Die erste und höchste Bewegung ist aber nothwendig eine ewige; und daraus folgt von selbst die Nothwendigkeit der Annahme, daß es der erste Beweger selbst sei.[2] Es kann nicht entgehen, wie die Aristotelische Philosophie sammt der Platonischen von dieser Seite aus auf den *νοῦς* des Anaxagoras gebaut ist, wie denn mit diesem ausgezeichneten Denker selbst erst der *νοῦς* (Verstand) in die griechische Philosophie gekommen ist, und daher Aristoteles Recht hat, wenn er die Philosophen vor Anaxagoras Taumelnden vergleicht, den Taumel aber mit der Lehre vom *νοῦς* verschwinden läßt.[3]

Wir müssen noch einmal darauf aufmerksam machen, daß sich die Aristotelische Philosophie von der Platonischen nicht im Wesentlichen unterscheidet, weil die Resultate beider so ziemlich dieselben sind. Während aber die Platonische Speculation, abgesehen davon, daß sie synthetisch ist, während die Aristotelische den Weg der Analysis einschlägt, den Charakter der Contemplation und der lebendigen Intuition in der Idee hat, trägt die Aristotelische den der logischen Bestimmungen. Was daher Plato unmittelbar in seinen Ideen schaut und erkennt, dazu kommt Aristoteles erst durch Induction, Abstraction und Reflexion. Wie daher Plato sich auszeichnete durch sein ideales Schauen und durch die Darstellung des ursprünglichen, harmonischen Lebens der Welt und des Geistes, so zeichnete Aristoteles sich aus durch

---

1) De anima III, 5. 8. 10.

2) Metaphys. XIV, 7. Phys. VIII, 6. de Coelo II, 4. Polit. VII, 1.

3) Metaphys. I, 3. p. 486.

logische Schärfe, strenge und kalte Verständigkeit, nüchtere Klarheit, mit der sich eine Gelehrsamkeit vereinigte, die an Reichthum und Gründlichkeit ihres Gleichen vielleicht noch nie wieder gefunden hat.

Es ist bereits bemerkt worden, daß Plato und Aristoteles die Grundsäulen der Speculation der folgenden Zeiten geworden sind. Dieß ist aber nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob von nun an es blos entweder Platoniker oder Aristoteliker gegeben hätte. Sondern es lag im Interesse der Sache, beide Systeme zu vereinigen, wie denn in der That der, welcher Plato und Aristoteles nach der Wahrheit zu vereinigen wüßte, der größte Philosoph genannt zu werden verdiente. Dieß schien beinahe zu jeder Zeit dem Verstande einzuleuchten, weßwegen wir nach beiden großen, aber nun vorübergegangenen Erscheinungen nicht leicht einen Philosophen finden, der nicht mehr oder weniger an jene Männer zugleich sich gehalten hätte. Selbst zur Zeit des auf die höchste Spitze getriebenen Eklekticismus, der die Philosophie der Griechen und Römer mit den Mythen und religiösen Traditionen beinahe aller bekannten Nationen in Harmonie bringen wollte, waren es doch besonders Plato und Aristoteles, die ganz besonders hervorragten, wie dieß unter Anderm aus dem Eklekticismus des Alkinous hervorgeht. Auf Seite Platons neigten hauptsächlich aber Plutarch, Maximus von Tyrus, Claudius Galenus und Numeius aus Apamea. Eben so suchte Ammonius Sakkas, der Stifter der Neuplatonischen Philosophie, jene beiden großen Häupter in Vereinigung zu bringen,[4]) und dieses Streben ging durch die ganze Schule hindurch, in der die größern Jünger und Nachfolger Plotin und Proklus, so wie auch Jamblichus sich auszeichneten, wobei nicht zu vergessen ist Synesius, der, zum Christenthum übergegangen, durch seine schönen Hymnen ein nie untergehendes Denkmal sich setzte.

Innerhalb des Christenthums aber erzeugte sich und setzte

---

4) Hierokles de providentia bei Photius, Cod. 214. 251.

sich das Streben, Plato und Aristoteles zu vereinigen, in allen jenen fort, die mit der Neuplatonischen Philosophie vertraut waren und mehr oder weniger mit ihr zusammenhingen. Eigentliche Versuche aber finden wir erst bei Boethius und Cassiodorus, deren System ein Synkretismus der Platonischen und Aristotelischen Philosophie war. Der Versuch war hier ein solcher, der sich schon aus der Methode des Philosophirens ergab. Da wir übrigens wissen, welch großen Einfluß diese Männer, und insbesondere Cassiodor noch durch seine Schrift über die sieben freien Künste, auf das ganze Mittelalter hatten, so werden wir es begreiflich finden, warum im Mittelalter als Philosophen eben so Plato wie Aristoteles wirken mußten.

In den frühern Zeiten der Kirche aber hatte Plato bei weitem das meiste Ansehen. Warum Aristoteles weniger Achtung genoß, hatte verschiedene Ursachen, von denen wir indeß nur zwei anführen wollen. Um die Lehre des Christenthums gegen die heidnische Philosophie zu vertheidigen, schlugen mehrere christlichen Lehrer, wie Justin, Clemens von Alexandrien, Origenes, Augustinus u. A. den Weg ein, die Einheit der Philosophie und der Offenbarung, so weit dieß möglich war, nachzuweisen, wenn schon der letztere weniger weit ging als die vorhersolgenden. Hier nun mußte jener Philosoph Bedeutung gewinnen, an den man sich hielt, um in ihm die Philosophie selbst für jene Vergleichung darzustellen und zu würdigen. Dieß war aber Plato, auf den wir schon oben hingewiesen haben. Jene Lehrer der Kirche wiesen jedoch nicht blos deßwegen auf ihn hin, weil sie durch den Neuplatonismus mit ihm vertraut geworden waren, sondern mehr noch wegen der Verwandtschaft seiner Ideen mit manchen Ideen des Christenthums, dem er präludirte. Die Vorstellung von seiner Wiedererinnerung an ein höheres geistigeres Leben betrog ihn nicht, sondern erfüllte sich, nur nicht so, wie er es dachte. Denn was er als ein schon Verschwundenes ansah, das war erst im Kommen begriffen. Es war das göttliche Reich, wie es in Christus erschienen ist.

Wurde auf diese Weise Plato bei den Lehrern der Kirche

einheimisch wie ein lieber Gast, den sie jedoch weder für einen Apostel noch sonst einen Verkünder der rechten Wahrheit, die für sie allein Christus war, ansahen; so ist sein Einfluß in den ersten Zeiten leicht zu begreifen, und schon deßwegen konnte Aristoteles nicht so leicht aufkommen. Dazu trug aber wesentlich Folgendes bei. Abgesehen davon, daß sich schon Clemens von Alexandrien gegen ihn erklärt hatte, dem später auch Athanasius folgte; und sogar abgesehen davon, daß man sich mit gewissen Lehren desselben nicht vertragen konnte, unter die man oben ansetzte die von der Ewigkeit der Welt und der Sterblichkeit der Seele; so machte er sich auch deßwegen auf lange sehr verhaßt, weil Eunomius die Lehre der katholischen Kirche, wie sie auf dem Concilium von Nicäa ausgesprochen wurde, mit Aristotelischen Sätzen bestritten hatte. Obschon Eunomius, der christliche Sophist seiner Zeit, nachdem er zuvor alles Heilige mit dem bloßen Verstande hatte begreifen wollen, später dahin kam, dem menschlichen Geiste alle wahre Erkenntniß abzusprechen, weil er nicht zu dem Wesen der Dinge vorzudringen vermöge, sondern nur mit dem sich beschäftigen könne, was außer dem Wesen der Dinge sei, [1]) so fiel er doch dem Wesen nach in die alte Annahme einer absoluten Begreiflichkeit des Göttlichen wieder zurück, obwohl er sich dieses Rückfalls selbst nicht ganz bewußt geworden ist. Dieß geschah in der Art, wie er die göttliche Offenbarung ansah. Hier ist aber zunächst nicht von der Offenbarung in Christus die Rede, sondern von der Offenbarung durch die Schöpfung, und zwar ist seine Behauptung die, daß, weil das Wesen der Dinge durch die Sprache nicht mitgetheilt werden könne, die Offenbarung in der Mittheilung der Namen der Dinge bestehe. Die Namen sind den Dingen von Gott gegeben. [2]) Die göttliche Offenbarung der Namen geht nun auf den jedem Dinge besonders zukommenden Namen, und

---

1) Gregor. Nissen. Orat. XII. 306. 336. 380. 388.

2) Idem. Orat. XII. 341. 389. 392.

dieser Name bezeichnet auch das Wesen. [1]) Was daher gleichen Namen hat, hat auch gleiches Wesen, so wie verschiedene Namen auf verschiedene Wesen hindeuten. [2]) Um aber zu beurtheilen, ob die Namen nur im Ausdrucke, nicht aber zugleich auch nach der Bedeutung sich gleich sind, tritt der menschliche Verstand mit seiner Thätigkeit ein, welche bald trennt und bald verbindet, und so gelangt man zur Erkenntniß, und zwar zu jener, welche die allein wahre und gottgefällige ist. [3]) Das christliche Moment besteht bei Eunomius rücksichtlich des Offenbarens darin, das es Christus ist, von dem jene Namengebung — ὀνομαθεσία — ausging. [4]) Diese Namenoffenbarung war der Ausgangs- und Stützpunkt aller Untersuchungen des Eunomius, welche er auf alles Mögliche, wenn es nur einen Namen hatte, maaßlos ausdehnte. Weil nun Gott selbst auch einen Namen hat, so bezog sich sein vorgebliches absolutes Begreifen auch auf das innerste Wesen der Gottheit, welches Wesen, weil es einfach ist, Eunomius eben so gut zu erkennen vorgab, als Gott sich selbst erkennt, besonders durch die Hilfe der Offenbarung, die in Christus geworden ist. So behauptet Eunomius ein absolutes Begreifen der Gottheit durch den Verstand, denn die Offenbarung durch Christus war höchstens etwas Subsidiarisches bei seinem ganzen speculativen Treiben. [5]) Seine einseitige Dialektik, sein Spiel mit Namen und Begriffen waren Ursache, warum man von ihm mit Recht sagte, er habe die Theologie in eine Technologie verwandelt. [6]) Zur Begründung seiner ganzen Lehre, deren Resultat für ihn war: „Ich kenne Gott so gut als mich selbst“, hatte er sich der Aristotelischen

---

1) Gregor. Nyssen. Orat. II. 88.

2) Idem Orat. III. 122. Orat. VI. 187.

3) Apolog. 5. 16. Orat. XII, 362. Orat. VIII. 240.

4) Orat. XII, 300.

5) Orat. II, 92. Orat. X, 246. Orat. IX, 243.

6) Vgl. noch Euseb. H. E. V, 28. Sozomen. H. E. VII, 17. Socrat. IV, 7., und die Schriften des Gregor von Nazianz und des heil. Basilius.

Philosophie bedient, und daher war Aristoteles schon um deßwillen auch verhaßt geworden. Ambrosius und Hieronymus waren es in der lateinischen Kirche, die ihm besonders nicht wohl wollten, wie denn auch schon Lactantius sich gegen ihn ausgesprochen hatte. Je mehr aber in den Arianischen, Apollinaristischen, Nestorianischen und Eutychianischen Streitigkeiten die Aristotelischen Disputirkünste von den Häretikern eingelernt wurden, um so weniger konnte man innerhalb des Christenthums umhin, [7]) sich mit der Logik des genannten Philosophen einigermaßen bekannt zu machen, abgesehen davon, was ohnehin das Wichtigere ist, daß Aristoteles, der Lehrer der Logik, ein natürliches Verhältniß zu jedem Geiste hat, der sich wissenschaftlich bildet, aus welchem innern, wesentlichen und nothwendigen Verhältnisse Alles zu erklären ist. Auch sonst wurde auf ihn hingesehen, und es ist nicht zu verkennen, daß Augustinus in seiner bekannten Bestimmung des Zeitbegriffes auf Aristoteles Theorie von der Zeit viele Rücksicht genommen habe, nicht davon zu reden, daß dieser Kirchenvater selbst Uebersetzungen aus Aristoteles machte.

Ehe wir den Einfluß darzustellen versuchen, den Aristoteles auf die Scholastik des Mittelalters ausübte, scheint es nothwendig zu sein, über die Verbreitung der Schriften desselben im Abendlande, so wie über die Uebersetzungen derselben entweder aus der griechischen oder arabischen Sprache u. dgl. Einiges vorauszuschicken. [8])

---

7) Tertull. de resurrect.: philosophari nos provocant haeretici. Aufforderungen zum Studium der Philosophie, siehe bei Basilius in homil. Cyrillus in Proleg. contr. Jul. und Theodoret. lib. VI. c. 17.

8) Ich halte mich hiebei neben andern besonders an eine sehr gründliche Schrift über diese Punkte, und zwar an die: Forschungen über Alter und Ursprung der lateinischen Uebersetzungen des Aristoteles und über griechische und lateinische von den Scholastikern benutzte Commentare; eine von der Akademie der Inschriften gekrönte Preisschrift von Jourdain. Auch unter dem

Daß die Urtheile der Gelehrten über diese Punkte sehr getheilt sind, ist etwas Bekanntes.[1]) Und in der That möchte es nicht leicht sein, volles Licht über sie zu verbreiten.

Titel: Geschichte der Aristotelischen Schriften im Mittelalter. Aus dem Französischen übersetzt, mit einigen Zusätzen und Berichtigungen und einem Namensregister von Dr. Adolph Stahr. Halle 1831.

1) In den frühern Zeiten, und selbst noch im 16. Jahrhundert schrieb man das Meiste den Arabern zu, ohne zu untersuchen, in wie weit auch die durch die Kreuzzüge eingeleitete Verbindung mit Konstantinopel für die Verbreitung der Aristotelischen Philosophie und die Uebersetzung derselben von Bedeutnng gewesen sei. Picus von Mirandola in Astron. XI. Franc. Patritius in disscuss. peripat. Tom. I. lib. X. p. 145. J. Ludov. Vives de causis corrupt. artium l. V. opp. T. I. pag. 412. Launoy de varia Aristotelis fortuna in Academ. Paris. Jos. Scaliger Epist. lib. IV. p. 362. Gassendi Exercit. paradox. adv. Arist. opp. Tom. III. p. 1192. Tribbechovius de doctorib. scholastic. p. 127. 128. 322. ed. Heumann. Chr. Dreiv de origine et progress. philosoph. p. 51. Hottinger Analect. hist. theol. dissert. VI. p. 255. Heumann. conspect. reipubl. literar. part. I. p. 236. ed. Eyring. Ueber das Nähere der Gründe dieser Gelehrten vgl. Jourdain a. a. O. v. S. 227 bis S. 232. Kaum aber waren diese Dinge zur Sprache gekommen, als auch schon die Gelehrten anfingen, in ihren Ansichten sehr getheilt zu sein. Die Verschiedenheit betraf nicht blos die Zeit der Uebersetzung, sondern auch und mehr noch die Sprache, aus welcher übersetzt wurde, die entweder die griechische oder die arabische war. Dadurch sollte zugleich entschieden sein, welche Schriften des Aristoteles wir von den Arabern und welche wir durch die Griechen erhalten haben. Muratori sagt: Aristoteles in Christianorum occidentalium scholas primus invectus est, sed e Graecia. Dagegen Casiri: Ille (Averroës) Aristotelis opera in arabicum sermonem convertit, eaque doctis commentariis illustravit, adeo ut hac arabica versione latine reddita, priusquam Aristoteles graecus inventus esset, divus Thomas ceterique scholastici usi fuerint. Renaudot in disquisitione de barbaricis Aristotelis librorum versionibus (in Fabric. Bibl. graec. Vol. III. p. 294. ed. Harles), gibt blos Vermuthungen, die im Ganzen dahinauslaufen, unter Karl d. Großen und seinen Nachfolgern seien Uebersetzungen nur von den logischen Schriften des Aristoteles erschienen, deren sich die Scholastiker des 11. und 12. Jahrhunderts bedient haben.

Der christliche Occident erhielt die Aristotelischen Schriften theils von den Griechen, theils von den Arabern. Bei den

---

Die Metaphysik sei später bekannt geworden. Da sich die Kenntniß der griechischen Sprache aber mit jedem Tage mehr verloren habe, so sei es nicht mehr möglich gewesen, die eingeschlichenen Fehler zu verbessern. Die Kreuzzüge haben der Wissenschaft im Ganzen wenig genutzt. Indeß erhielt man griechische Handschriften, nach welchen Uebersetzungen der Metaphysik und Physik veranstaltet wurden. Auch die Schrift von der Seele sei durch die Kreuzzüge bekannt geworden Eben so habe man arabische Uebersetzungen erhalten, die sofort ins Lateinische übertragen worden seien; in ihrem Besitze habe man es versucht, die ältern Uebersetzungen durch die neuern zu verbessern. Die nach arabischen Texten verfaßte Uebersetzungen seien sehr zahlreich gewesen, und man habe sie fast alle aus Spanien erhalten, von wo aus sie sich, durch Dazwischenkunft der Juden, sehr schnell über Europa verbreitet hätten. Vgl. Jourdain a. a. O. S. 7. 8. 9. Eben so wenig hat Brucker Histor. crit. philos. Tom. III. p. 670. 672. 684. 700. eine feste Ueberzeugung. Auf Trithemius gestützt, läßt er den Hermannus contractus aus dem Arabischen Uebersetzungen ins Lateinische machen, wodurch der Ruhm Kaiser Friedrichs II. geschmälert wird, der nach der Meinung Anderer zuerst Veranstaltungen traf, lateinische Uebersetzung arabischer Schriftsteller und griechischer Schriften des Aristoteles an den Tag zu fördern. Nachdem aber und zwar um das Jahr 1206 griechische Texte aus Konstantinopel nach Paris gebracht worden seien, habe man angefangen, nach ihnen zu übersetzen. Damit aber werde nicht in Abrede gestellt, daß die scholastische Philosophie von den Arabern abzuleiten sei. Heeren in der Geschichte des Studiums der classischeu Literatur I Thl. Einleitung S. 183—185 (vgl. die Beziehung auf Jourdains Bemerkungen in der 2. Aufl. derselben Schrift in der Sammlung histor. Werke. IV Thl. S. 224 — 229) ist durch seine Studien der Ueberzeugung geworden, man habe im Occidente lange vor der Zeit, in der es Uebersetzungen aus dem Arabischen gab, und auch lange vor den Kreuzzügen den Aristoteles gelesen und commentirt. Er sucht es nachzuweisen aus den Verbindungen der abendländischen Christen mit den Griechen, und selbst aus den Streitigkeiten, die die griechische Kirche mit der römischen hatte. Was jene Verbindungen betrifft, so wird für wichtig noch geachtet die Verheirathung Kaiser Otto's II. mit der griechischen Prinzessin Theophania im Jahre 973. Ohne daher den Einfluß der Araber zu läugnen, knüpft doch Heeren die Scholastik mehr an den Verkehr mit Konstantinopel. Buhle in seiner Ausgabe der Werke des Aristoteles Vol. I. p. 210.

Griechen ist aber wohl zu unterscheiden die frühere und die spätere Zeit, in der ihre Mittheilung geschah, und in so fern haben

---

214. 323. 329; ferner Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften I Thl. S. 847—855 und in seinem Lehrbuche der Geschichte der Philosophie, V Thl. S. 140. 245. 247. 251. 252. sucht Heeren zu widerlegen; nach mehreren dafür aufgefundenen Gründen kommt er zu seinem Resultate, welches dieß ist, daß die logischen Schriften zwar vor dem 12. Jahrhundert bekannt gewesen, daß aber dem Abendlande die gesammten Aristotelischen Werke zuerst durch die Araber mitgetheilt worden seien, und daß diese Mittheilung somit den Byzantinern nicht verdankt werden dürfe. Gerade hierin liege auch jenes Hauptmoment, aus dem der Charakter der scholastischen Philosophie des Abendlandes gegen das Ende des 12. Jahrhunderts hervorgegangen sei. Vgl. über Heeren und Buhle Jourdain a. a. O. S. 12—14. 232—235. Tennemann in der Geschichte der Philosophie VIII Bd. I Abthl. S. 353—361 und II Abthl. S. 449 ff. will vermittelnd auftreten, aber er läßt es an Gründen fehlen. Die von ihm aufgestellte aber nicht bewiesene Ansicht ist die, es möchte wohl sein, daß die physischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles entweder durch die Griechen im Oriente oder durch die Araber im Occidente, besonders in Spanien, nach Frankreich, England und Teutschland gekommen wären; wenn man nicht annehmen möge, daß mehrere dieser Schriften in Klöstern, besonders in denen von Großbritannien aufbewahrt, und allmälig aus ihrer Verborgenheit ans Tageslicht gezogen worden seien. Jourdain a. a. O. S. 15. 16. hält auf Heerens und Buhles Gründe, wenn sie sich auch widersprechen, am meisten, und ist der Ueberzeugung, daß beide Ansichten gleich viel Wahrheit enthalten. Denn in der That seien einige Schriften des Aristoteles, hauptsächlich die Werke der Physik und Metaphysik von Konstantinopel herübergebracht worden, und dieses durch positive Zeugnisse gesicherte Factum sei zu natürlich, als daß man dessen Authenticität anfechten könnte; sonach habe es damals Uebersetzungen unmittelbar aus griechischen Texten gegeben. Da indessen die Kenntnisse der griechischen Sprache außerordentlich selten gewesen, so habe man die lateinische Uebersetzungen benutzt, ohne sich um ihren Ursprung aus dem Arabischen oder Griechischen zu bekümmern. Es sei wahr, daß das Studium der hebräischen Sprache unter den Christen eben so selten gewesen, als das der griechischen, aber es habe damals unter den Juden mehrere Gelehrten gegeben, die des Arabischen und Lateinischen kundig gewesen seien. Durch ihre Bemühungen sei die Einführung der Wissenschaft der Araber und der

sie zweimal mitgetheilt. Die erste Mittheilung wird aber als eine solche nicht eigentlich angesehen, so wenig wir sagen, Plato sei der christlichen Welt mitgetheilt worden. Die Kirchenväter der ersten vier Jahrhunderte fanden die Schriften des einen Philosophen wie des andern schon vor, und es kam nur darauf an, welchen Gebrauch man von ihnen machen wollte. Daß Plato den Vorzug erhalten habe, ist von uns mit Angabe der Ursachen schon bemerkt worden; eben so haben wir die Gründe entwickelt, warum Aristoteles hintangesetzt worden sei. Später veränderte sich die Ansicht, und erst von dieser Zeit an wird Aristoteles wichtig für die Theologie. Und so haben wir auch nur mit Beziehung auf diese veränderte Ansicht die Schicksale der Aristotelischen Schriften ins Auge zu fassen.

So sehr auch zur Zeit der großen Völkerwanderung und später noch für die Wissenschaften ungünstige Verhältnisse und harte Schicksale hereinbrachen; so wenig waren sie doch im Stande, mehrere Schriften der Classiker, besonders der Lateiner, gänzlich zu unterdrücken oder auch nur für den Gebrauch in ihrer Geltung aufzuheben. Die Schriften des Cicero, Seneca, Lucretius, Apulejus u. A. waren stets vorhanden; mit ihnen aber ging auch das auf das Mittelalter über, was in ihnen an Auszügen aus Aristoteles enthalten war, so daß dieser Philosoph nie ganz aus dem Andenken kam. Cassiodor aber und Boethius, die von so großem Einflusse auf die spätere Zeit wurden, hatten als Philosophen jenen Synkretismus vorgetragen, der aus Platonischen und Aristotelischen Lehren bestand. Neben dem existirte schon früher eine Sammlung von Grundsätzen, die aus den physischen und metaphysischen Schriften des Aristo-

---

durch die Jünger Muhameds übersetzten und erklärten Schriften des Aristoteles geschehen. Aus dieser Quelle habe man weit lieber geschöpft, als aus der andern, weil die Uebersetzungen aus dem Hebräischen und Arabischen wörtlicher gewesen, und weil man in ihren Erläuterungen gefunden, welche die Dunkelheit des Textes nothwendig gemacht habe. S. 15. 16.

Auf das Nähere der Resultate von Jourdains Forschungen will ich später aufmerksam machen.

teles genommen waren. Wer jene Sammlung veranstaltet und gemacht habe, kann nicht mehr ausgemittelt werden. Einige schreiben sie Beda zu, der übrigens von Aristoteles nur das Organon kannte; Andere, die der Compilation ein höheres Alter zuschreiben, halten entweder Cassiodor oder Boethius für den Verfasser. War nun dadurch die Möglichkeit gegeben, auch mit andern Philosophemen des Aristoteles sich vertraut zu machen, als nur mit jenen, die das Organon enthielt; so mußte das Interesse für den zweiten großen Philosophen der Griechen auch noch dadurch zunehmen, da der heil. Augustinus für seine Dialektik sich viele Mühe gegeben, und auch sonst über seinen Geist günstig erklärt hatte, wenn er ihn sonst gleich dem Plato nachsetzte. [1])

Indem wir, ehe von den Arabern und den Uebersetzungen aus ihrer Sprache die Rede ist, den Anfang mit den Uebertragungen aus dem Griechischen machen, beginnen wir füglich bei Boethius. Obschon dieser würdige Gelehrte die Absicht hatte, die meisten Schriften griechischer Weisen ins Lateinische zu übersetzen; [2]) so findet man doch weder bei Boethius selbst, noch bei

---

1) Aristoteles vir excellentis ingenii, eloquio Platoni impar. Tom. VII. p. 264. Was ihn an Aristoteles fesselt, ist unstreitig die Dialektik. Von dieser hatte er aber eben so sehr Platonische als Aristotelische Vorstellungen. Platonisch sind folgende: Dialectica disciplina est disciplinarum. Tom. I. p. 416; dialect. sola scientes facere et vult et potest. ibid, Aristotelisch aber: dial. peritia est disputandi. Tom. XII. p. 504. 505.; dial. nihil aliud docet quam consequentia demonstrare, seu vera veris, seu falsa falsis Tom. XII. p. 508.; scientia definiendi et dividendi. Tom. III. p. 51; um ihren guten Gebrauch von ihrem Mißbrauche zu unterscheiden, setzt er bei: non est falsa, etiam si falsis adhibetur. Dahin gehört auch: Dialectici non efficiunt, ut si verum est, falsum sit; si falsum est, verum sit. Tom. XII. p. 532. Auch für die Theologie hat die Dialektik Nutzen: Dialect. plurimum valet ad intelligentiam scripturae. Tom. III. p. 52. Und sogar kommt vor: Dialectica usus est Christus. Tom. XII. p. 506.

2) Boethius (der römische Patricier und Zeitgenosse Cassiodors ist natürlich gemeint) im Commentar zu den Büchern de interpretatione.

Cassiodor, seinem Zeitgenossen, noch bei spätern Schriftstellern Zeugnisse, die auf etwas anderes hinweisen als darauf, Boethius habe nur die logischen Schriften des Aristoteles ins Lateinische wirklich übersetzt. [3]) Von Boethius aber an bis zu den Zeiten Karls des Großen sehen wir überhaupt nicht, daß aus dem Griechischen des Aristoteles übersetzt worden wäre. Eben so wenig sind Spuren einer solchen Uebersetzung vorhanden von den Zeiten Karls des Großen an bis zum 13. Jahrhundert, wenn es auch gleichwohl nicht an vielen Beweisen fehlt, daß die griechische Sprache in diesem Zeitraume wohl verstanden worden sei. [4]) Indeß ereignete sich schon gegen das Ende des 12. Jahr-

---

Von den Aristotelischen Schriften nennt er als die zu übersetzenden nur die logischen, ethischen und physischen, nicht aber auch die metaphysischen.

3) Was Cassiodor betrifft, so ist hier des Königs Theodorich Brief an Boethius gemeint, den übrigens Cassiodor selbst im Auftrage Theodorichs verfaßte. Sonst vergl. Aimoinus de gest. Francor. lib. II. c. 1. Honor. de illustr. script. ad ann. 524. Sigibert. Gemblac. de viris illustr. c. 37. und Roger Bacon opus majus. p. 19.

4) Das Letztere kann auf vielfache Weise erhärtet werden. In den zu Karls des Großen Zeiten und nachher eröffneten Schulen wurde das Griechische getrieben. Ne mireris autem velim, Hermannum Abbatem Graecum testamentum more suo secum portasse. Doctus et religiosus princeps erat et magnae auctoritatis, graecaeque linguae probe gnarus, quam in Collegio Carolino, quae Osnabrugi est, didicerat: in hujus enim fundatione Carolus Magnus sanxit, ut tam graecum quam latinum sermonem docerent, et discerent singuli, omnemque adeo clericum eleganter binlinguem esse voluit. Chronic. Coenobii virgin. Ottberg. op. Fr. Paulini rer. et antiqu. german. syntagma. p. 183. Schon lange vorher hatte Cäsarius von Arles den Gottesdienst eben sowohl in griechischer als in lateinischer Sprache gehalten. Hist. de Langued. L. V. 23. p. 238. Cäsarius starb 542. Daß zu den Zeiten Karls des Kahlen Johannes Erigena den Dionysius Areopagita ins Lateinische übertragen habe, ist schon im Leben des Erigena von uns besprochen worden. Später gerieth bekanntlich Karl der Stammler mit dem Kaiser von Konstantinopel in Streit, weil ihm dieser nicht den verlangten Titel βασιλεύς, sondern nur den eines πρωτοσύμβουλος beilegen wollte. Duchesne Script. h. fr. Tom. III. p. 355.; um sich zu rächen, wollte Karl in Frankreich aus-

hunderts Manches, was hoffen ließ, die Geister werden sich der griechischen Philosophie zuwenden. Dahin gehört, daß bereits im Jahre 1167 ein gewisser Wilhelm, zuerst Arzt, dann Mönch, griechische Handschriften von Konstantinopel nach Paris brachte, die das Interesse der Gelehrten in Anspruch nahmen. [1]) Nicht ein volles Halbjahrhundert dauerte es von da an, als Konstantinopel in die Hände der Abendländer fiel. Balduin, der Kaiser des neuen griechischen Reiches, verlangte von Papst Innocenz III., auserlesene Glieder verschiedener religiöser Orden nach Konstantinopel zu senden, um die Religion zu befestigen. Innocenz wandte sich an die Prälaten von Frankreich und an die Universität Paris, um Balduins Wünsche zu verwirklichen. [2]) Der Gedanke, für Morgenländer Anstalten in Konstantinopel zu haben, denen Abendländer vorstünden, erregte in König Phi-

---

Compiegne ein zweites Konstantinopel machen, welcher erstgenannten Stadt er den Namen χαρλοπολις gab. Eben so gab er einem in Burgund neu gegründeten Kloster den Namen Alpha. Annal. ordin. St. Benedict. T. III. p. 224. Ferner setzten zu dieser Zeit mehrere Bischöfe zu ihrer Unterschrift noch griechische Buchstaben hinzu. Joh. Mabillon, de re diplomat. Aus dieser Gräcomanie ist wenigstens dieß zu erklären, daß griechische Sprache verstanden wurde. Im 10. Jahrhundert war es zu Saint-Martial de Limoges Sitte, am Ostertage das Gloria, Sanctus und Agnus Dei in griechischer Sprache zu singen. Dieß geht aus einem Manuscripte der königl. Bibliothek zu Paris hervor, das uns Jourdain mit Nr. 4458 bezeichnet. In demselben Jahrhundert werden einige Männer aufgeführt, die mit dem Griechischen ganz besonders vertraut waren, als Ekkehard, Mönch zu S. Gallen, (Annal. ordin. S. Benedict. T. IV. p. 68), Remigius von Auxerre, und Notker, Mönch zu St. Gallen. Dazu kommt endlich, daß in einem Theile Frankreichs sich fortwährend Griechen aufhielten, zu Auriol bei Marseille eine Gesellschaft griechischer Mönche sich ansiedelte, und französische Gelehrte, wie Adelard von Bath, Reisen nach Griechenland und Kleinasien machten.

1) Chronic. de S. Denis ad ann. 1167.

2) Beide Briefe des Papstes finden sich diplomata, chartae et epistolae, Tom. II. p. 712. 713. ed. de Breguigny et Laporte du Theil.

lipp August den andern Gedanken, in Frankreich selbst, und zwar zu Paris, ein Collegium Constantinopolitanum zu gründen, in welchem junge Griechen die lateinische Sprache erlernen und mit den abendländischen Wissenschaften so wie mit dem Geiste des Occidents überhaupt sich vertraut machen sollten. [3]) Was in Frankreich die Könige thaten, das vollbrachte in Unter-Italien Kaiser Friedrich II. und sein Sohn Manfred, in Rom die Päpste, und allenthalben die geistlichen Orden, namentlich die zu dieser Zeit erst gestifteten der Dominicaner und Franciscaner.

Nachdem nun schon so lange von Aristoteles Schriften, ausser den logischen, die von Boethius übertragen wurden, keine Uebersetzung aus dem Griechischen bekannt geworden war, unternahm es Robert, Bischof von Lincoln, den Anfang mit der Ethik zu machen, welche griechisch-lateinische Uebersetzung zugleich die erste vollkommene ist. [4]) Sie fällt ohngefähr zwischen die Jahre 1240 und 1253, in welch letzterem Jahre Robert starb. Und nun fanden sich im dreizehnten Jahrhundert zu demselben Unternehmen sogleich mehrere bereit, als Wilhelm von

3) Post expugnatam Constantinopolin a Francis et Venetis, sacro foedere junctis, Philippo Aug. Rege Lutetiae conditum est Collegium Constantinopolitanum ad ripam Sequanae, prope forum Malbertinum, nescio in arcano imperii consilio, ut Graecorum liberi Lutetiae venientes una cum lingua latina paulatim vetus illud et patrium in Latinos odium deponerent, eorumque humanitatem et benignitatem experti, ad suos reversi non sint magno latini nominis incremento virtutes illas passim praedicarent: ac veluti obsides habiti, qui, si quid parentes et affines graeca levitate adversus Latinos molirentur, ipsi adolescentes Lutetia conclusi fuerint. Dieser letzte Grund ist politischer Art, aber gewiß nicht Grund des ersten Grundes. Filesacus de studiis Theologiae. Bulaei histor. univers. Paris Tom. III. p. 10.

4) Matth. Paris. Histor. anglic. ad ann. 1242. Ueber andere Bemühungen von seiner Seite vergl. Bühle Aristotel. opp. T. I. p. 299. Zell in notitia Codd. p. 24. und ad Ethic. Nicomach. X. c. 5. §. 8. Robert. Bacon. opus majus p. 48.

Morbeka, Thomas Cantiprantanus, Heinrich von Brabant, Bartholomäus von Messina, Eugenius Ammiratus u. A. [1]) Uebrigens herrschen über Thomas Cantiprantanus und Heinrich von Brabant Dunkelheiten, so wie über den Kleriker Jacob von Venedig, der unter den ersten Uebersetzern aus dem Griechischen genannt wird. [2]) Es gibt aber auch noch andere Uebersetzungen, die in dieses Jahrhundert fallen, deren Verfasser jedoch bisher unbekannt geblieben sind. [3]) Ueberhaupt aber geht aus den historischen Forschungen, und besonders denjenigen, welche wir Jourdain verdanken, hervor, daß die griechisch-lateinischen Versionen (die des Patriciers Boethius ausgenommen) sämmtlich erst im Laufe des 13. Jahrhunderts, hauptsächlich auf Betrieb des Thomas von Aquin, verfertiget worden seien. Mit diesem Resultate ergibt sich aber schon ein anderes, nämlich dieses, daß die philosophische Bildung des christlichen Occidentes im Mittelalter, so weit sie auf Aristoteles ruhete, mehr von dem wissenschaftlichen Zusammenhange mit den Arabern, als mit den gleichzeitigen Griechen abzuleiten sei.

---

1) Ueber Wilhelm von Morbeka: Roger. Bacon. opus majus. in Jebbi praefat. Die Slavische Chronik zum Jahre 1273 bei F. Lindenbrog. script. rer. germ. Heinrich von Heerford bei Bruns in Beiträgen Heft I S. 43. Schneider Epimetr. IV. ad Aristot. ed. hist. anim. p. CXXXIV. Er starb im J. 1281 nach Echard. Script. ordin. Praedicat. Tom. I. pag. 391. Ueber Thomas Cantiprantanus: Trithemius de script. eccl. catalog. illustr. vir. germ. damit in Widerspruch: Georg Colvener, der Herausgeber des von Thomas verfaßten Buches: bonum universale de opibus in der Biographie desselben. Ueber Heinrich von Brabant: Aventinus in den Annal. Boicor. ad ann. 1271. Vgl. damit Jourdain a. a. O. S. 66, 67. Ueber Barthol. v. Messina Bandini Catalog. Bibliothec. Laurent. T. IV. p. 690. Ueber Eugenius Ammiratus Jourdain a. a. O. S. 69. überhaupt S. 62—73.

2) Robert. de Monte chronic. vgl. Jourdain a. a. O. S. 62. 63.

3) Jourdain a. a. O. 73—79.

Dieses letzte Resultat enthält aber für uns die Aufforderung, unsere Blicke auf das Volk der Araber und die Bildung desselben zu richten.

Hier kann jedoch von uns nicht gefordert werden, die Geschichte der Araber mehr zu berühren, als es in unserm Interesse liegt, und zwar sollen diese nothwendigen Berührungen nur ganz kurz ausfallen. Wenn Abulpharadsch über die Araber vor der Zeit Muhameds die Bemerkung macht, von der Philosophie habe ihnen Gott nichts mitgetheilt;[4]) so kann in der That diese Bemerkung auch noch von den spätern Arabern nach der Erscheinung Muhameds, und besonders von den Arabern während der Dynastie der Ommajaden gemacht werden. Erst als die Abbassiden der Herrschaft sich bemächtiget hatten, fingen die Wissenschaften an aufzublühen. Dieß hatte aber seine Ursache in folgenden Umständen. Die von den Ommajaden verfolgten Nachkommen des Abbas und Ali waren nach Persien geflohen und hatten dort, in ruhiger Muße, sich dem hingegeben, was sie in Mesopotamien bei den Nestorianern und auch bei den Persern an griechischer Wissenschaft fanden, welch letztern metaphysische Speculationen nie ganz fremd waren. Besonders hatte ihr Fürst Nushirwan, dem sein Enkel Kosru Parviz hierin nachfolgte, dadurch viel für die Wissenschaften gethan, daß er griechische Philosophen an sich zog und die Werke berühmter Weisen in seine Sprache übersetzen ließ. Nachdem nun die Abbassiden die Herrschaft wieder an sich gerissen und die Ommajaden vertrieben hatten, deren Joch auch dadurch lästig geworden war, weil Moawijah, nachdem er den Thron der Khalifen bestiegen, diesen in seiner Familie erblich gemacht hatte, was sich mit dem Begriffe des Khalifats, das als eine rein religiöse Macht angesehen wurde, nicht vertragen wollte, [5]) wozu noch kam, daß

---

4) Specim. histor. Arab. p. 7. ed. nov. in Abulphar. histor. cett. Dynast. IX. p. 101. 102. ed. Pococke. Siehe Jourdain a. a. O. S. 82. ff.

5) Ibn Khordum Prolegom. Manuscrit. arabe de la Biblioth. roy., nouvelle acquisition. Jourdain a. a. O. S. 85.

die aus diesem Hause hervorgegangenen Fürsten meistens unwürdige und tyrannische Herrscher waren; so behielten sie nicht nur bei, was sie sich in ihrem Asyl von den Wissenschaften angeeignet hatten, sondern sie befreundeten sich nur noch mehr damit, so wie mit den Persern, die ihnen zur Wiedererlangung des Thrones hilfreich beigestanden, wobei sich besonders die Barmeziden auszeichneten. Um ihr Verdienst zu lohnen, wurden sie von den Abbassiden zu bedeutenden Würden des Reichs berufen; und auch die Nestorianer fanden ihre Rechnung bei der neuen Dynastie. Sie machten sich bei den Abbassidischen Khalifen, die an der Astrologie hiengen, durch ihre dießfallsigen Kenntnisse sehr beliebt und geschätzt, und galten bald für unentbehrlich, da sie mit der Astrologie auch Mathematik und Heilkunde verbanden. Unter den Khalifen strebte jedoch Almansor auf ganz ausgezeichnete Weise wissenschaftliches Leben in seinem Reiche zu verbreiten, wie denn mit seiner Regierung in dieser Hinsicht eine ganz neue Epoche beginnt, die aber zugleich auch eine Epoche für die Sitten der Araber war, und zwar keine gute, wie von arabischen Schriftstellern selbst bemerkt wird. Almansor, der von 754 bis 775 regierte, ließ, um Wissenschaften und Künste besser zu pflegen, die Werke der Griechen in die arabische Sprache übersetzen. Was Almansor nicht vollenden konnte, setzten Harun al Raschid und Mamun fort, die [1]) zu diesem Ende die Kräfte eines Honain, Isaak, Costa ben Luca und anderer Uebersetzer anstrengten, die fast alle Perser von Geburt und Nestorianer nach ihrer Religion waren. [2]) Wie indeß bei den Arabern zuerst Mathematik, Medicin und Astronomie Eingang fanden, so wurden auch zuerst mathematische, medicinische und astronomische Werke aus dem Griechischen ins Arabische übersetzt, dann

---

1) Zwischen Almansor und Harun I. al Raschid regierte von 775 bis 785 Muhamed I.; Harun al Raschid aber von 786—809. Mamun starb 835.

2) Wie schon Almansor den Barmeziden Chalid zu seinem Minister gemacht hatte, so beriefen zu derselben Würde Harun al Raschid und Mamun Perser.

aber die logischen und metaphysischen. Daß Aristoteles unter ihnen gewesen sei, dürfte unter Anderm schon daraus hervorgehen, daß Alkendi eine Abhandlung über die Werke des Aristoteles schrieb. Nach dem Berichte des Ibn Khaldun haben Algazeli und Fakhr-Eddin Razy zuerst die Logik zu theologischen Discussionen benützt, wodurch die muhamedanische Religion, die nun mit Aristotelischer Philosophie zersetzt wurde, ihren ursprünglichen Charakter verlor.

Das Meiste für das Aufkommen der Aristotelischen Philosophie unter den Arabern wirkte in dieser Zeit ohne Zweifel Avicenna (Ibn Sina), der in Bagdad seine Bildung erhalten hatte, und 1036 starb. Er hatte sich an Aristoteles so sehr hingegeben, daß er beinahe alle seine Ansichten adoptirte und in seinen Schriften wieder gab. Diese sind meistens selbstständige Arbeiten, nicht Commentare zu Aristoteles. Er ahmte aber den Aristoteles nach, indem er zugleich fast dieselbe Anzahl von Schriften unter ähnlichen Titeln verfaßte; und da er die Hauptgedanken stets aus Aristoteles nahm, und nur jene Modificationen eintreten ließ, die durch seine Religion schlechthin geboten waren, so erhielten seine Schriften allerdings den Charakter eines Commentars, wie man sie denn auch so genannt hat. Sie haben aber mehr die Beschaffenheit einer Paraphrase. Seine mehr selbstständige, aber doch an sich wieder sehr abhängige Arbeit ist sein System, Kanon, in 5 Büchern, das lange Zeit als ein klassisches Werk angesehen wurde. Die Metaphysik des Aristoteles soll er 41 Mal gelesen haben, ganz verstanden, aber erst dann, als er die Commentare des Alfarbius dazu genommen hatte. Mit Recht wird Avicenna mit Albertus Magnus verglichen, der, wie er, den Aristoteles nicht so fast commentirte, als unter gleichen Titeln eine gleiche Anzahl von Schriften verfaßte, in welchen Gedanken und Ausdrücke von Aristoteles waren, nur mit jener Ausnahme, die sich nothwendig auf dem Standpunkte der Religion ergab. [3])

---

3) Jourdain a. a. O. 215. 216. 281. ff.

Zu den fürstlichen Bemühungen eines Almansor, Harun al Raschid und Mamun kamen auch noch die eines Motawakkel, der im Jahre 861 starb. Unter diesen vier Khalifen hatten sich Uebersetzungsvereine gebildet, die eine sehr zweckmäßige Organisation erhielten, indem das Ganze getheilt wurde in die eigentliche Uebersetzung, in die Revision und in die Reinschrift. Was nun die Uebersetzung selbst betrifft, so geschah sie rein aus dem Griechischen, und nur weniges wurde aus dem Syrischen übertragen.[1])

Wie aber die Khalifen einerseits fortfuhren, die Wissenschaften zu beschützen, so fanden sich andrerseits stets auch ausgezeichnete Männer, die sich mit ihnen befaßten. Unter diejenigen, die nach Avicenna das Glück des Aristoteles bei den Arabern entschieden, gehört Averroës (Ebn Roschd) aus Cordova, der, ungewiß, ob 1198, oder 1217 oder 1225 nach harten Verfolgungen starb, die er sich durch seine Anhänglichkeit an Aristoteles zugezogen hatte. Er machte sich nicht nur als Uebersetzer desselben bekannt, sondern auch und vorzüglich als Ausleger. Zur Auslegung benützte er nicht nur, was bereits im Arabischen dafür vorhanden war, sondern er erläuterte nach den berühmtesten Auslegern der Griechen selbst. Er ist geistvoller als Avicenna, und nicht mit Unrecht ist er mit Thomas von Aquin eben so verglichen worden, wie Avicenna mit Albertus Magnus.

Ohne daß die Wissenschaften und die Liebe zu ihnen vom Oriente auch auf die Araber in Spanien übergegangen wären, hätte der christliche Occident nie einen eigentlichen Einfluß empfinden können. Nachdem es aber einem Sprößlinge der Ommajaden, die von den Abbassiden beinahe gänzlich vertilgt wurden, Abderrhaman, dem Sohne Moawijahs nach vielen Bemühungen und mannigfachen Schicksalen gelungen war, in Andalusien zu landen, und zum Glück der Lebensrettung noch das Weitere

---

1) Dies geht hervor aus Hadschi Khalfa, vgl. bibliograph. manuscrit arabe de la biblioth. roy. No. 875, und Leo Afrikanus S. Casiri bibl. Arab. — Hisp. T. I. Jourdain a. a. O. 89. 90.

kam, dort zur Würde des Khalifen zu gelangen, waren die Ommajaden in Spanien mit einmal wie umgewandelt, denn wie die Abbassiden Almansor, Harun al Raschid, Mamun und Motawakkel, so wurden auch sie erklärte Freunde und Beschützer der Wissenschaften und Künste, und es beginnt mit ihnen eine glänzende Periode der Litteratur. Es wäre sonderbar, diese Umwandlung nicht auch und wohl hauptsächlich aus dem Einflusse zu erklären, den die besiegten Spanier, die Westgothen, auf ihre Sieger ausgeübt haben. Ohne indeß hiebei stehen zu bleiben, so ist gewiß, daß jetzt in vielen Städten eigentliche Akademien entstanden, wie in Cordova, Sevilla, Granada, Toledo, Xativa, Valencia, Murcia, Almeira u. A. [2]) Vor allen aber zeichnete sich Cordova aus, die Abderrhaman zu seiner Hauptstadt erhoben hatte. Was er angefangen, setzten ihm ähnliche Regenten, wie Abderrhaman II., Abderrhaman III., Haccham u. A. fort. Sie waren stets besorgt, die ausgezeichnetsten Männer an ihren Hof und an ihre Anstalten zu ziehen, so wie Bibliotheken zu gründen und zu bereichern. Insbesondere aber waren die Gelehrten selbst besorgt, mit dem Oriente in steter Verbindung zu sein, und keiner konnte Anspruch an litterarische Achtung machen, wenn er nicht die Schulen in Aegypten, Syrien, Bagdad, Persien, Khorasan u. a. Orten besucht und mit den berühmtesten Lehrern derselben sich bekannt gemacht hatte. [3]) Ausgezeichnete Männer waren der Tonkünstler Ali-Zeriab aus Irak, von Abderrhaman II. nach Cordova gezogen, der Dichter Ahmad Ben Abdiabboh, die Aerzte Ebn-Zohr aus Sevilla, Ebn-Abbas-Abulkasem aus Zehra und Ebn-Beithar aus Malaga, der scharfsinnige Astronom Arzachel aus Toledo, der eine Theorie der Sonne schrieb und astronomische Tafeln verfertigte, die Philosophen Sajeg-Ebn-Bajah, der über die Grundursache der Dinge und das

---

2) Middeldorph. Comment. de institut. liter. in Hispania.

3) Jourdain a. a. O. S. 93, der sich auf ein arabisches handschriftliches Werk: Manuscrit arabe de la bibl. roy., No. 704 bezieht, das dießfalls Belehrungen enthält.

Wesen der Seele nachforschte, Abu-Dschafar Ebn-Tophail aus Sevilla, der nach der Weise Platos die Geheimnisse des Lebens in höhern Ideen suchte, [1]) und der schon genannte Averroës. Die Baukunst stand nicht nach, wie denn durch die Araber in dieser Beziehung ein eigener Styl aufgekommen ist. [2])

---

1) Von Abu-Dschafar Ebn Tophail ist eine philosophische Dichtung sehr bekannt geworden unter dem Titel: Ebn Joktan. Eichhorn hat sie aus dem Arabischen ins Teutsche übersetzt. Berlin 1783.

2) Von der großen Moschee, die Abderrhaman I. anfing und Hacham vollendete, macht uns Feßler folgende Beschreibung: «Sie war 600 Fuß lang, 250 breit, enthielt 29 Schiffe in der Länge, 19 in der Breite; das Ganze ruhete auf 1390 Säulen von verschiedener Steinart und Ordnung. Zwei Reihen Säulen, die sich rechtwinkelig durchschnitten, theilten den Tempel in vier Theile, wovon zwei für das Volk, einer für das weibliche Geschlecht, einer für den Adel und die Priesterschaft bestimmt war, der letztere umfaßte die heilige Capelle, in welcher die Gesetzbücher aufbewahret wurden. Vier tausend sieben hundert Lampen erleuchteten des Nachts die ehrwürdige Stätte, und immerfort wogende Weihrauchwolken vermehrten ihr Schauer und Ehrfurcht erweckendes Dunkel. Fünf und zwanzig Thore, mit Bronze kunstreich verziert, führten hinein, die Hauptpforte war mit goldenen Platten belegt, an dem Gewölbe schimmerten drei goldene Kugeln, und auf dem höchsten Gipfel ein goldener Granatapfel und eine goldene Lilienblume. An der längeren Seite des Tempels begünstigte ein stiller, dunkler Hain den Aufschwung des beschauenden Gemüthes; er war mit großen Pomeranzenbäumen besetzt, in der Mitte spiegelte sich der Himmel in der klaren Wasserfläche des Teiches, an jeder Seite milderte das beständige Sprudeln eines Springbrunnen die ernsthafte Stille, und das Ganze war mit Cypressen und Palmenbäumen umgeben.» Feßlers Versuch einer Geschichte der Spanischen Nation. I Thl. S. 357. 358. Ueber den Pallast von Zehra aber, den Abderrhaman III. drei Meilen weit von Cordova aufführen ließ, sagt Feßler: «Aus Konstantinopel wurden die berühmtesten Baukünstler und Sculptoren zu diesem großen Baue berufen. Fünf und zwanzig Jahre dauerte er, und zur Ausführung desselben wurden jährlich 300,000 Dinar in Gold (18 Millionen Rthlr.) verwendet. Zwölf hundert Säulen von Marmor aus Spanien, Afrika, Griechenland und Italien trugen den Alkazar. Der Prunksaal war mit Gold und Perlen ausgelegt, das Wasserbecken in der Mitte umgaben sonderbare und prächtige Gestalten von Vögeln und

Der Umstand, daß die Araber die unterdrückten Spanier milde behandelten und die Religion frei ließen, brachte es bald mit sich, daß die ganz fremden Nationen sich mit einander mehr und mehr befreundeten, und es war um so weniger selten, daß man gegenseitig zur Ehe gab und nahm, da hierin selbst fürstliche Personen mit ihrem Beispiele vorausgingen. So verheirathete sich Egilone mit dem Sarazenen Abdelasis, Ibn Abal, König von Sevilla, gab seine Tochter dem Könige Alphons VI. von Kastilien zur Ehe, und Alphons V., König von Leon, verheirathete seine Tochter an Abdallah, König von Toledo. Ein anderes Mittel zum nähern Verkehr war der Handel, der sich auch nach Frankreich erstreckte. Bei diesen wechselseitigen engern Verbindungen wurde den Spaniern auch die arabische Sprache geläufig, so daß sie sich derselben bedienten wie ihrer Muttersprache. Es kam zuletzt und zwar im 10. Jahrhunderte sogar dahin, daß man für die Christen mehreres, die Uebung der Religion Betreffende in das Arabische übersetzen mußte. Sehr wichtig für die Verbreitung der Wissenschaften im Abendlande und namentlich für die Uebertragung derselben von den Arabern auf die Christen war der Beitrag, den die Juden leisteten. Sie hatten nach den Berichten des Benjamin von Tudela [3]) zu

---

vierfüßigen Thieren, durch welche das Wasser springend sich ergoß und erfrischte. Ueber dem Becken hing die berühmte Perle, welche die byzantinischen Gesandten als Geschenk des Kaisers Theophilus an Abderrhaman II. gebracht hatten. Daselbst S. 359. Die Araber verschmähten das Große, Erhabene und Schauererweckende der gothischen Baukunst nicht, aber sie vermengten es mit dem Grotesken und Romantischen.

3) Siehe dessen Itinerarium. Dieser Rabbi machte um das Jahr 1160 Reisen nach Frankreich, Italien, Griechenland, Asien, Aethiopien, Arabien, Sicilien und Teutschland; im Jahre 1173 kehrte er wieder nach Spanien zurück. Der Zustand, den er schildert, gehört daher dem zwölften Jahrhundert, und zwar der zweiten Hälfte desselben an. Die Reisebeschreibung des Rabbi Benjamin von Tudela ist von Arias Montanus übersetzt (Antverp. 1575) und von Const. L'Empereur 1633 wieder aufgelegt worden. Vgl. neben Jourdain a. a. O. S. 97. 98. F. Chr. Schlossers Vincent von Beauvais, II Thl. S. 7.

eben der Zeit, als in Andalusien die arabischen Wissenschaften in hohem Flore waren, sehr zahlreiche und treffliche gelehrte Anstalten, von welchen einige mit zwölf oder fünfzehn Lehrern besetzt, und mit solchen Einnahmen versehen waren, daß Lehrer und Schüler zu ihrem Unterhalte hinlänglich genug hatten. So war es in Spanien, besonders aber in Frankreich. Als Aerzte hatten sich ohnehin die Juden dieser Zeit allgemein unentbehrlich gemacht. Welchen Erfolg diese Anstalten für die Bildung der Juden hatten, kann an den Männern ersehen werden, die im zwölften Jahrhundert sich berühmt gemacht haben, und zwar in Spanien an Aben Esra, Jona Ben Ganach, Maimonides, Thibon, Bechai und David Kimachi; in Frankreich an Moses Hadarschan, Salomon Jarchi u. A. Durch diese Schulen und diese Männer wurde man mit den arabischen Schriftstellern in Spanien bekannt, und daher auch mit Aristoteles. Maimonides stand in näherer Verbindung mit Averroës,[1] Ibn Tophail und Ibn Saig,[2] und schon dadurch war für die Bekanntwerdung des Aristoleles viel gewonnen, wenn gleichwohl Maimonides mehr mit der jüdischen Religion, und namentlich mit der Theorie der Offenbarung, als mit der Philosophie des Aristoteles sich abgab. Neben diesen Verbindungen, wodurch Aristoteles dem Occidente durch Araber vermittelst der Juden bekannt wurde, sind aber auch noch jene zu nennen, die die Araber mit einigen europäischen Fürsten unterhielten. Von diesen sind für uns besonders merkwürdig der Normann Roger und der Hohenstaufe Friedrich II., beide große Freunde der Wissenschaft und Kunst. An dem Hofe des

---

1) Der ganze Name von Ibn Roschd (Averroës) ist Abdallah Muhamed Ibn Omar Ibn Roschd.

2) Ueber die Geschichte der Juden in Spanien im Reiche des Islam ist sehr lesenswerth Dr. J. M. Jost: Allgem. Geschichte des Israelitischen Volkes, sowohl seines zweimaligen Staatslebens als auch der zerstreuten Gemeinden und Secten, bis in die neueste Zeit, in gedrängter Uebersicht. Berlin 1832. 2. Bd. S. 241 — 258, 258 — 269.

erstern lebte der berühmte Edrissi, an dem Hofe Friedrichs aber hatte jeder Gelehrte freundliche Aufnahme zu erwarten, wenn er auch nicht eingeladen worden wäre, an welchen Einladungen es aber der Kaiser, und zwar stets auf glänzende Weise, nicht fehlen ließ. Schon am Hofe des Hohenstaufen Friedrichs Barbarossa lebten die Söhne des Averroës, geachtet und geliebt. [3]) Daß die Araber in dieser Zeit wegen des Verfalls ihrer Wissenschaften ihr Ansehen nicht verloren, geht sowohl aus den Klagen hervor, die einige abendländische kirchlichen Schriftsteller, wie Hugo von S. Victor und Alvarus von Cordova [4]) gegen die Liebe zur Litteratur der Sarazenen führten, als aus dem anerkennenden Bekenntnisse, daß Avicenna und Averroës den Ruhm des Wiederauflebens der Wissenschaften mit einander theilen dürfen. [5])

Nun aber dürfen wir zu den Uebersetzungen des Aristoteles übergehen, die im Mittelalter aus dem Arabischen ins Lateinische zu Stande gekommen sind.

Als der erste Uebersetzer arabischer Schriften wird angesehen der Mönch Constantin, der, weil er in Africa geboren war, Constantinus Africanus genannt wird. Nach vielen und großen Reisen im Morgenlande und nach vielen harten Schicksalen suchte und fand er endlich Ruhe im Kloster von Montecassino, wo er nicht nur die Resultate seiner merkwürdigen Reisen bekannt machte, sondern auch, und zwar meistens medicinische Werke aus dem Arabischen übersetzte, wodurch insbesondere auch die Schriften des Hippokrates und Galenus im Abendlande bekannt wurden. Constantin lebte gegen die Mitte des 11. Jahrhunderts. [6]) Sein Nachfolger war ein Schüler von ihm, Johannes, der zu Neapel starb, wo er auch Constantins Werke hinterließ.

---

3) Aegidius Romanus in Quodlibetis, lib. II. Quodl. de unitate intellectus will die Söhne am Hofe Friedrichs II. gesehen haben.

4) Andres histor. d'ogni Literatura T. I. p. 274.

5) Sigonius opp. T. II. p. 706 ad ann. 1152.

6) Petr. Diaconus de viris illustrib. Cassinensibus. c. 23. u. Tiraboschi storia della Lett. III. p. 305.

Unter denjenigen, die für die Verpflanzung der arabisch-spanischen Wissenschaften in die christliche Welt Vieles gethan haben, verdient Gerbert ganz besonders genannt zu werden. Er war Anfangs Mönch zu Aurillac. Sein hochstrebender Geist, den die frühern Lehrer zu Fleury nicht hatten befriedigen können, konnte sich, um den Durst nach Wissen zu löschen, nur durch heimliche Flucht aus dem Kloster helfen. Er wandte sich nach Cordova, wo die Akademie schon in einem sehr blühenden Zustande war, und erwarb sich hier einen großen Schatz von philosophischen und mathematischen Kenntnissen. Dafür ward ihm, als er zurückkam, seine Flucht verziehen. Er wurde Lehrer an der Cathedralschule zu Rheims. Da er hier aus dem Gesammelten redlich mittheilte, erweckte er Neider, und diese ermangelten nicht, ihn für einen Zauberer auszugeben. [1]) Doch siegte er über all seine Feinde durch die Macht des Geistes, und es war nur sein persönliches Verdienst, das ihn auf die erzbischöflichen Sitze von Rheims und Ravenna, und später auf den päpstlichen Thron erhob. Als Papst führte er den Namen Sylvester II. Von nun an wurden die wissenschaftlichen Wanderungen nach Spanien, durch welche dieser Mann so hoch im Ruhme und in Würden gestiegen war, mit andern Augen angesehen, abgesehen davon, daß sie als geheiligt erschienen, da sie vorher von Einzelnen gemißdeutet worden waren. So hat dieser Papst durch sein Beispiel und durch die Kraft seines Strebens auf das ganze spätere Mittelalter einen Einfluß geübt, der sich in seinen Folgen nicht berechnen läßt. Er starb im Jahr 1003. Ueber seine Uebersetzungen ist man nicht im Reinen. Als solche liegen wenigstens mit Gewißheit keine vor. Es ist aber leicht möglich, daß die ihm zugeschriebene, unedirte Schrift de Rhetorica die Uebersetzung oder Paraphrase einer Aristotelischen Schrift ist. [2]) Als Uebersetzer aus dem Arabischen werden später genannt

1) Man kann vgl. Apologie pour les grands hommes soupçonnés de magie par G. Naudé, Parisien; dernière édit. Amsterdam 1712, p. 389—418.

2) So schließt Jourdain a. a. O. S. 103. in Beziehung auf eine

Adelard von Bath in den ersten 30 Jahren des 12. Jahrhunderts, Robertus Retinensis, Hermann von Dalmatien, Plato Tiburtinus, Alfred und Daniel von Morlay, alle dem 12. Jahrhundert angehörig. Ferner gehören hieher Aurelius, Eugenius Ammiratus, Philippus und Markus, meistens im 12. Jahrhundert lebend. Besonders merkwürdig ist aber der Archidiakonus Dominicus Gondisalvi, und der zum Christenthum übergegangene Jude Johann Avendeath, bekannt als Johannes Hispalensis.[3]) Veranlassung zu den Bemühungen dieser beiden Männer gab Raimund, Erzbischof von Toledo, Primas von Spanien und Kanzler des Königreichs, ein großer Freund der Wissenschaften und Künste, der den Plan faßte, die philosophischen Schriften der Araber ins Lateinische übersetzen zu lassen. Zu diesem Unternehmen zog er die beiden genannten Gelehrten, Dominicus Gondisalvi und Johannes Hispalensis, die auch in der Weise in den Plan thätig eingingen, daß Gondisalvi seine Uebersetzung nach der mündlichen Uebertragung des zum Christenthum bekehrten Juden Johann verfaßte. Die Uebersetzungen selbst fallen zwischen die Jahre 1130 und 1150, während welcher Raimund die erzbischöfliche Würde bekleidete. Die von Gondisalvi mit Hilfe des Johannes Hispalensis aus dem Arabischen übersetzten Schriften waren neben Aristotelischen Hauptwerken: 1) Avicennae libri De anima, 2) Avicennae libri De coelo et mundo, 3) Avicennae libri Physicorum quatuor, 4) Avicennae Metaphysicorum decem, 5) Algazelis Philosophia, 6) Alpharbius De scientiis. Zu diesen Uebersetzungen kamen vielleicht noch andere, wie des von Avicenna gleichfalls verfaßten und im 13. Jahrhundert berühmt gewordenen Buchs: Fons vitae.

Nun ist aber auch die Zeit nicht mehr unbekannt, in der die arabische Philosophie bei den abendländischen Christen Eingang

---

Erwähnung von Fabricius B. I. med. et inf. aet. lib. VII. (vol. III. p. 132.) nach Lud. Jacob. Bibl. Pontif. p. 214.

3) Ueber beide ist nachzulesen Jourdain a. a. O. S. 116.—128, der diesfalls Entdeckungen gemacht hat.

fand. Es war gegen das Ende der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts von 1130 bis 1150. Raimund hatte als Stifter eines großen Vereins von Uebersetzern den Ausschlag gegeben. Zwar war es nicht Aristoteles selbst, was man zunächst erhielt; allein da Avicenna nur der Epitomator und Bearbeiter der Aristotelischen Philosophie war, so war durch ihn die Richtung auf der griechischen Philosophie hin gegeben, und es dauerte kein volles Jahrhundert, als man zum Meister selbst mit unendlicher Achtung und Liebe vordrang. [1]) Nachdem die Bahn auf diese Weise gebrochen war, nahm das Unternehmen einen freudigen und raschen Fortgang. Schon Gerard von Cremona verfaßte neben vier selbstständigen Werken, meist physischen und metaphysischen Inhalts, zwei und zwanzig Uebersetzungen, nach Einigen sogar 76. Er gehört mit diesen der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts an; sein Tod fällt ins Jahr 1187. [2]) Nach Gerard von Cremona folgt als Uebersetzer der sehr berühmte Michael Scotus. Wie bei Scotus Erigena und Duns Scotus ist auch bei Michael Scotus das Vaterland unbekannt. Daß er um 1217 gelebt habe, ist historisch-kritisch von Jourdain ermittelt. Das Jahr seines Todes ist aber unbekannt. — Er ist einer der fruchtbarsten Uebersetzer. Auch er bediente sich bei seinen dießfallsigen Unternehmungen eines Juden, der den Namen Andreas führte. Die Werke, die Aristoteles angehören, sind unter den Uebersetzungen des Michael Scotus die Bücher de coelo et mundo, de anima,

---

1) Jourdain a. a. O. 128.

2) Fr. Pipini chronic. durch Muratori bekannt gemacht. Bandini Catalog. Cod. MSS. bibl. Laurent. Med. (Cod. lat.) Tom. III. p. 115. Fabricii bibl. lat. med. et inf. aetat. Tom. III. (lib. VII. p. 114.) Jourdain hat von den bei Fabricius genannten Uebersetzungen zwei ausgelassen, die von Dr. Stahr beibemerkt werden. Fabricius aber kannte die Uebersetzungen nicht alle; Jourdain fügt noch zehn hinzu a. a. O. 132. 133. Berühmt macht er sich besonders durch die Uebersetzungen des Almagest von Ptolomäus, und der Metereologica des Aristoteles.

und die 19 Bucher de hist. animal. nach der Anordnung der Araber.[3]) Das Streben, arabische Originalschriften, oder Versionen griechischer Werke ins Lateinische zu übertragen, war jetzt für das 13. Jahrhundert mit Glanz eröffnet, und man schritt mit Freude und Muth auf dieser Bahn fort. Noch mehr nahm dieses Streben überhand, als großherzige Fürsten, wie König Alphons X. von Castilien, die normännischen Herrscher in Sicilien und Unter-Italien, und Kaiser Friedrich II. dazu aufmunterten. König Alphons X., mit dem Beinamen der Weise, wurde zu dieser Aneiferung selbst angeeifert durch seine Vorliebe für Astronomie.[4]) Mehr als fünfzig Gelehrte versammelte er aus Toledo, Cordova, Paris und Gascogne mit großen Kosten um sich, und befahl ihnen das Quadripartitum des Ptolomäus zu übersetzen, und Bücher von Mentezan und Algazel hinzuzufügen. Unter den Uebersetzern selbst sind folgende als die bessern zu nennen: Judas, Sohn des Moses, Judas, genannt Alcohan, Moses, der Kleriker Mag. Johann Daspaso, die Magg. Ferdinand von Toledo und Bernard von Burgos, der Rabbi Zag, Johann von Messina, Johann von Cremona, Abraham u. A. Diese Uebersetzungen geschahen aus dem Arabischen ins Castilische, und erst später übersetzte man wieder aus dem Castilischen ins Lateinische.

Noch ist des Uebersetzers Hermannus Alemannus zu gedenken, der oft mit Hermannus Contractus verwechselt worden ist. Erst Jourdain hat als scharfer Kritiker auch hier Licht verbreitet.[5]) Das Resultat seiner Untersuchungen ist aber dieß: Hermannus Alemannus, der um das Jahr 1240 lebte, ist der Verfasser der arabisch-lateinischen, zu Toledo 1240 be-

---

3) Jourdain a. a. O. S. 133—144. Hier ist und zwar S. 140. 141. die Ansicht des Camus widerlegt, als ob die Thiergeschichte des Aristoteles von Michael Scotus aus dem Hebräischen übersetzt sei.

4) Bibliotheca espannola de los ecritores rabinos espannoles de D. J. Rodriguez de Castro Tom. I. Romanus de la Higuera histor. Tolet. Jourdain a. a. O. S. 145—147.

5) Jourdain a. a. O. S. 148—160.

kannt gewordenen und zu Venedig im J. 1479 gedruckten Uebersetzung der Ethik, so wie Robert Grosse-Tête, Bischof von Lincoln, von dem schon oben die Rede war, Verfasser einer unmittelbar aus dem Griechischen gefertigten und mit Commentaren versehenen Uebersetzung derselben Ethik ist. [1])

Um aber auf Friedrich II. zurückzukommen, so ist sein Verdienst ausgesprochen in seinem eigenen Briefe, den er aus kaiserlicher Auctorität in Betreff des Aristoteles an die Universitäten der damaligen Zeit ergehen ließ. Er übersandte diesen nach dem Inhalte des Briefes Uebersetzungen aus Aristoteles, [2]) welche ohne Zweifel eigentlich nur Proben von Uebersetzungen und zwar logischer und mathematischer Schriften des Aristoteles waren. An eine vollständige Uebersetzung der Aristotelischen Werke ist somit nicht zu denken. Die Zeit der Abfassung des Briefes fällt wohl erst nach dem Jahre 1232. Friedrich II. hatte wohl nur im Sinne, die Universitäten seiner Zeit mit Aristoteles bekannt zu machen, und zu dem Studium desselben mit kaiserlicher Auctorität anzutreiben. Nach Abulfeda [3]) war er besonders ein Freund der Philosophie, der Logik und der Arzneiwissenschaft. Von den Sprachen soll er die italienische, teutsche, lateinische, französische und arabische gesprochen haben.

Endlich ist des Thomas von Aquin zu gedenken, der sich um neue Uebersetzungen der Werke des Aristoteles sehr viel Verdienst erwarb, und zwar um jene, die zwischen den Jahren 1260 bis 1270 erschienen sind.

Friedrich II. hatte die Universität von Neapel zu einer der

---

1) Jourdain a. a. O. S. 157.

2) Die Aufschrift lautet: Mittit magistris et scholaribus bononiensibus libros Aristotelis de Graeco et de Arabico in Latinum per eum noviter translatos. Der Brief an die Pariser Universität hat die Aufschrift: Sedentibus in quadrigis physicae disciplinae Parisiensis studii doctoribus universalibus. Dieser Brief aber beginnt mit: Manfredus, Dei gratia, etc. Somit hat dies Rundschreiben an die Universitäten auch Friedrichs Sohn Manfred später ergehen lassen.

3) Abulfedae Annal. T. IV. p. 348. Jourdain S. 166. 167.

glänzendsten gemacht. Hier hörte Thomas von Aquin, der seine erste Erziehung im Kloster Monte Cassino genossen hatte, die Vorträge über Philosophie, und mußte sich für die Aristotelische um so mehr interessiren, da diese durch Friedrichs Sorge und des Michael Scotus Thätigkeit Gegenstand einer allgemeinen Aufmerksamkeit geworden war. Dieses Streben mochte in ihm den Wunsch erregen, den Albertus Magnus, der den Aristoteles paraphrasirte, und damals für den größten Mann der Zeit galt, selbst zu hören. Der General des Dominicanerordens, in welchen Thomas eingetreten war, Johannes Teutonicus, führte ihn selbst im J. 1245 nach Cöln zu Albertus, mit dem er in freundliche Verbindung kam. Albertus Magnus, das Wunder seiner Zeit, [4]) hatte es unternommen, den ganzen Aristoteles zu übersetzen, zu commentiren, zu beleuchten, zu vervollständigen, um für seine Zeit nach ihrer Bildung und nach ihren Ansprüchen der zweite Aristoteles zu werden. Das gesammte Wissen des menschlichen Geistes wollte er in seinem Geiste umfassen, und den großen griechischen Philosophen eben sowohl aus dem, was er selbst gedacht und erfahren, als aus den ihm bekannten Philosophen erläutern. Dazu hatte er große Reisen unternommen, und keine Kosten gescheut, um das an Büchern anzuschaffen, was zu seinem Zwecke nothwendig war. Der Plan, den er befolgte, und der von dem des Thomas von Aquin wesentlich verschieden ist, wurde von ihm selbst in einem seiner Prologe vorgelegt. [5])

---

4) Guilielmus de Thoco, der im Leben des Thomas von Aquin in Actis SS. mens. Mart. T. I. p. 603. von Albert als dem Lehrer des Thomas spricht, sagt: Qui (Albertus M.) in scientia omnem hominem in sui temporis aetate praecessit. Ulrich Engelbert aber, der Schüler des Albertus gibt diesem folgendes Lob: Vir in omni scientia adeo divinus, ut nostri temporis stupor et miraculum congrue vocari possit. De summo bono, tract. III, c. 9.

5) Intentio nostra in scientia naturali est, satisfacere pro nostra possibilitate fratribus ordinis nostri (er war zum Studium des Aristoteles von seinen Ordensbrüdern, den Dominicanern aufgefordert worden), nos rogantibus ex pluribus jam praecedentibus annis, ut talem librum de physicis eis componeremus, in quo et scien-

Dieser Plan umfaßt den Text nicht, den Albertus etwa, wie Thomas, kritisch beleuchten wollte, sondern schlechthin nur die Sache, den Inhalt. Die gesammte Naturwissenschaft sollte in seinen Arbeiten enthalten sein, und die Schriften des Aristoteles daraus verstanden werden. Es liegt ferner im Plane, die Ordnung und die Gedanken des Aristoteles zu verfolgen, und das, was dunkel oder unverständlich ist, in Digressionen klar zu machen. Zahl und Titel der Aristotelischen Schriften sollen beibehalten, aber das Ausgelassene oder Verlorene ergänzt und vervollständiget werden. Albert, der dem vorgeschriebenen Plane treu blieb, ist der erste eigentliche Erklärer des Aristoteles. Er schrieb gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts. Bei den Aristotelischen Büchern de coelo et mundo, de generat. et corrupt., bei den Metereologicis, der histor. anim. gebrauchte er blos arabisch-lateinische Versionen, bei andern Werken aber, wie bei der Physik, Metaphysik, den parvis naturalibus hatte er arabisch-lateinische und griechisch-lateinische zugleich. Erst auf Veranstal-

---

tiam naturalem perfectam haberent, et ex quo libros Aristotelis competenter intelligere possent. . . . Erit autem modus noster, in hoc opere Aristotelis ordinem et sententiam sequi, et dicere ad explanationem ejus, quaecunque necessaria esse videbantur: ita tamen, quod textus ejus nulla fiat mentio. Et praeter hoc disgresiones faciemus, declarantes dubia subeuntia, et supplentes quaecunque minus dicta in sententia philosophi, obscuritatem quibusdam attulerunt. Distinguemus autem totum hoc opus per titulos capitulorum, et ubi titulus ostendit simpliciter materiam capituli, signatur, hoc capitulum esse de seria librorum Aristotelis; ubicumque autem in titulo praesignatur, quod digressio fit, ibi additum est ex nobis ad suppletionem vel probationem inductum. Taliter autem procedendo libros perficiemus eodem numero, et nominibus, quibus fecit libros suos Aristoteles. Et addemus etiam alicubi partes librorum imperfectorum, et alicubi libros intermissos, vel omissos, quos vel Aristoteles non fecit, et forte si fecit, ad nos non pervenerunt: hoc autem ubi fiat, sequens declarabit tractatus. Physic. lib. I. tract. I. c. 1. Tom. II. p. 1.

tung des Thomas von Aquin wurden noch im Laufe des 13. Jahrhunderts die griechisch-lateinischen Versionen der Schriften des Aristoteles, aber sämmtlich, verfertiget.

Thomas von Aquin hatte es nach dem Vorgange des Albertus unternommen, alle Werke des Aristoteles zu commentiren. Von Albertus wich er aber darin ab, daß er eigentlich commentirte, während jener mehr nachbildete. Daher Thomas die Kritik in Anwendung bringt. Schon aus diesem Grunde mußte es ihm daran gelegen sein, auf den Text näher einzugehen, und die Uebersetzungen zu vergleichen. Den Text hatte er ohne Zweifel in der Ursprache, der griechischen vor sich, wie dieß aus manchen kritischen Bemerkungen hervorgeht. Je mehr ihm aber an dem Urtexte gelegen war, um desto eifriger mußte er, auf die Uebersetzungen hinsehend, wünschen, daß diese aus dem Urtexte gemacht würden. Und in der That liegt es als geschichtliches Factum vor, daß er Uebersetzungen aus dem Griechischen veranstaltete. [1]) Es ist sehr wahrscheinlich, daß Thomas von Aquin zu seinen Unternehmungen für Aristoteles durch Papst Urban IV. aufgemuntert worden ist. [2])

Und nun mag es am Orte sein, aus dem Vorausgegangenen die Resultate für die Zeit der Uebersetzung der Aristotelischen Schriften zu ziehen.

Vor dem 12. Jahrhundert waren dem christlichen Occident nur die logischen Schriften des Aristoteles bekannt, von welchen

---

1) Guilielmus de Thoco, sein Biograph, sagt c. IV. in Act. S. S. mensis Mart. T. I. p. 665. von ihm: Scripsit etiam super philosophiam naturalem et moralem et super methaphysicam: quorum librorum procuravit, ut fieret nova translatio, quae sententiae Aristotelis continet clarius veritatem.

2) Urban IV. war ein großer Freund der Wissenschaften, und namentlich der Philosophie. Man vgl. den Brief des Campanus von Novaria an ihm, bei Tiraboschi storia della letterat. T. IV. Jourdain kommt auf die Ansicht, Thomas v. A. sei durch Urban ermuntert worden, mehremal zurück, und ist für sich der vollkommenen Ueberzeugung, daß es sich so verhalte. S. 55. 220. 2c.

man die Uebersetzungen des Boethius hatte. Die Uebersetzungen aus dem Arabischen aber sind wenigstens vor dem ersten Jahr des 13. Jahrhunderts von den Scholastikern nicht erwähnt worden. Als aber Thomas von Aquin starb, also im Jahr 1272, waren schon Uebersetzungen von allen Schriften des Aristoteles vorhanden, sowohl aus dem Arabischen als aus dem Griechischen. Sie wurden somit bekannt vom Jahre 1200 bis zum Jahre 1272. Näher betrachtet geht aber aus dem Concilium von Paris in Betreff der Aristotelischen Schriften, aus einer Verordnung des päpstlichen Legaten vom Jahre 1215, und aus einer päpstlichen Bulle vom Jahre 1230; ferner aus der Summa des Robert von Courçon, und der des Wilhelm von Auxerre, zusammengehalten mit den Schriften des Wilhelm von Paris und des Roger Bacon hervor, daß die Aristotelische Philosophie bei uns im Jahre 1220 oder 1225 bekannt geworden sei. Aus arabisch-lateinischen Uebersetzungen kannte man die 8 Bücher der Physik, die 19 Bücher der Thiergeschichte, die Bücher de coelo et mundo, de plantis, die Meteorologica. Aus der griechisch-lateinischen die Schrift von der Seele (Scotus übersetzte sie aber auch noch aus dem Arabischen), die Parva Naturalia, de coloribus, de lineis insecabilibus, die Probleme, die Metaphysik, die vier ersten Bücher der Ethik (die vollständige Uebersetzung des ganzen Werkes ist aus dem Arabischen), die Magna Moralia, die Politik, die drei Bücher der Rhetorik und Poetik. Bei der Schrift de generatione et corruptione ist es unausgemittelt, ob sie zuerst aus dem Arabischen oder Griechischen übersetzt worden ist.[1]) Als aber zuletzt durch die Bemühung des Thomas von Aquin griechisch-lateinische Uebersetzungen zu haben waren, hörten die arabisch-lateinischen auf im Gebrauche zu sein.

Aber dieß bleibt nach Allem richtig, daß der christliche Occident durch die Araber zuerst und gewaltig erregt worden ist, mit der Philosophie, und namentlich mit der des Aristoteles sich abzugeben, so daß es sonderbar wäre, den Arabern diesen Einfluß

---

1) Jourdain a. a. O. S. 219. 220.

abzusprechen, um ihn den Griechen zuzuwenden. Dazu war auch die griechische Bildung schon zu sehr gesunken, und die Abendländer hielten es nicht der Mühe werth, nach Konstantinopel zu reisen, um dort den Geist mit Kenntnissen zu bereichern. Nur Venetianer gingen bisweilen zu diesem Zwecke dahin. [2]) Man weiß übrigens, wie es, und besonders zu jener Zeit, die Venetianer mit der Wissenschaft, und namentlich mit der Philosophie meinten; sie waren in dieser Beziehung, was die Engländer jetzt sind. [3]) Um jedoch bei den Griechen stehen zu bleiben, so enthalten die Berichte der Anna Komnena, die sonst ihren Landsleuten nicht abgeneigt und eher zu wenig als zu viel von ihren schlimmen Seiten hervorzuheben gesonnen ist, über den wissenschaftlichen Zustand in Konstantinopel im zehnten und eilften Jahrhundert Dinge, die nichts weniger als eine erfreuliche Seite darbieten. Die Jünglinge erfreuten sich am Vogelsang, wenn sie nicht schändlichen Vergnügungen Preis gegeben waren. Die Philosophen, die Beifall fanden, waren Männer, die weder grammatisch sprechen noch schreiben konnten, und,

---

2) Foscarini della letteratura Veneziana. 38. Padova 1752 fol.

3) Von den damaligen Venetianern gilt, was Fr. Schleiermacher ganz treffend von den heutigen Engländern sagt: „Jene stolzen Insulaner, von vielen ungebührlich verehrt, kennen keine andere Losung als gewinnen und genießen; ihr Eifer für die Wissenschaft ist nur ein leeres Spielgefecht, ihre Lebensweisheit ein falscher Edelstein, künstlich und täuschend zusammen gesetzt, wie sie pflegen, und ihre heilige Freiheit selbst dient nur zu oft der Selbstsucht um billigen Preis. Nirgend ja ist es ihnen Ernst mit dem, was über den handgreiflichen Nutzen hinausgeht. Denn aller Wissenschaft haben sie das Leben genommen, und brauchen nur das todte Holz zu Masten und Rudern für ihre gewinnlustige Lebensfahrt.“ Reden über die Religion S. 15. 16., 3te Ausg. Die Engländer nennen daher alles: philosophisch, was zum ganz Gewöhnlichen, Handwerksmäßigen, Mechanischen, Landwirthschaftlichen, rc., gehört. Und sogar stützt sich bei ihnen die Kunst, die Haare zu preserviren, auf philosophische Grundsätze; das beweist der Titel eines noch nicht lange erschienenen Buches: The Art of preserving the hair, on philosophical Principles, etc. Vgl. Hegels Encyclopädie der philosophischen Wissenschaft 3te Ausg. S. 11.

wenn es ihnen nicht gelang, ihre Gegner durch schlechte sophistische Künste, zu denen sie selbst zu schlecht waren, zu verwirren, ihr Heil in der Faust suchten. [1])

Wir haben im zunächst Vorhergehenden die äusserlichen Einflüsse auf die Scholastik des Mittelalters ins Auge gefaßt, und es kann nur in unserm Interesse liegen, mit dem mehr Aeusserlichen jetzt noch etwas, wenn schon nur kurz fortzufahren, um erst später auf das Innere und Wesentliche der Scholastik zu kommen.

Das durch Aristoteles erweckte Studium der Wissenschaften wurde, wie wir zum Theil schon von Urban IV. gesehen haben, auch von Päpsten unterstützt. Diese setzten sich dießfalls in ein eigenes nahes Verhältniß zu den Lehrern und den Lernenden, so wie zu den Anstalten, die für die Wissenschaften errichtet wurden, zu den Universitäten. Der Papst konnte sich als den Vater der meisten Akademien ansehen, wenigstens standen sie alle unter seinem Schutze. Aus dem Verhältnisse, in welches er sich auf vielfache Weise zu den Universitäten gesetzt hatte, ist es auch zu erklären, warum jede, auch in Teutschland und Frankreich errichtete oder zu errichtende Akademie, die nicht vom Papste selbst ausgegangen war, von Rom wenigstens bestätigt werden mußte, wenn sie in der Reihe der andern zählen sollte. Dieß war besonders seit dem 13. Jahrhundert der Fall, und damit die in der Errichtungsbulle des Papstes verliehenen Privilegien beachtet und erhalten würden, wurde ein eigener Conservator aufgestellt. Aber schon lange vorher waren doch die Anstalten, und insbesondere die geistlichen, wie die Universität Paris, an der hauptsächlich Theologie gelehrt wurde, unter den besondern Schutz des Papstes gestellt, der nicht ermangelte, ihr durch seine Legaten Statuten zu geben, wenn es die Umstände erforderten. Von den italienischen Anstalten verstand sich dieß von selbst, und besonders von der Universität Bologna,

---

1) Annae Comnenae Alexias V, 115—118. in Script. rer. byzant. Tom. XI. Venet. 1729.

auf der vorzugsweise das Recht gelehrt wurde, wie in Paris die Theologie und in Salerno die Arzneikunde. Ueberhaupt aber haben die Päpste Alles gethan, was sie der wissenschaftlichen, sittlichen und geistlichen Bildung schuldig waren. Eben so wenig ließen sie es an der persönlichen Achtung solcher Männer fehlen, die in ihrem Sinne wirkten, und wenn das Oberhaupt der Kirche vor Lanfrank, der nach Rom gekommen war, aufstand, mit der Versicherung, daß diese Aufmerksamkeit und Ehrbezeugung nicht seiner erzbischöflichen Würde, sondern seiner Gelehrsamkeit gelte;[2]) so war in Lanfrank jeder andere Gelehrte oder vielmehr es war die Gelehrsamkeit selbst in ihm vom Papste anerkannt und als etwas Großes erhoben. Um aber zur Gelehrsamkeit zu ermuntern, wurden auf Concilien manch wohlthätige Verordnungen getroffen. Nach der dritten lateranischen Synode vom J. 1179 mußte an jeder Cathedralkirche eine Pfründe einem Theologen unter der Bedingung gegeben werden, daß er Unterricht ertheile, und besonders armen Schülern seine Aufmerksamkeit und Sorgfalt zuwende. Nach der vierten lateranischen Kirchenversammlung soll einem Lehrer der Grammatik bei jeder Kirche gleichfalls eine Pfründe gegeben werden. Reichen aber zu diesen zwei Pfründen die Einnahmen einer Cathedrale nicht zu, so sind die übrigen Kirchen zur Beisteuer verpflichtet.[3]) Die jüngern Stiftsherrn aber wurden angehalten, die Universitäten zu besuchen, was diesen um so leichter werden mußte, weil ihnen in ihrer Abwesenheit alle Gehalte ausbezahlt wurden.[4]) Was die größern Kir-

---

2) Bromton in chronic. ad ann. 1071.

3) Concil. XIII. 426. 947. studio Labbei et Coleti. Venet. 1730. Thomassin. vet. et nov. eccl. discipl. II. 1. c. 10.

4) Ueber verschiedene Vergünstigungen vgl. Regest. Honorii III. in Archivio Vaticano. Jahr I. Urk. 105. 118. II. 1094. 1132. 1231. V. 657. Regest. Gregorii IX. Jahr IV. p. 105. 181. 244. Tiraboschi stor. della letteratur. ital. IV, 33. S. Fr. v. Raumer Geschichte der Hohenstaufen, VI Bd., in welchem dieser gründliche Geschichtsforscher über die Wissenschaften des Mittelalters sehr viele und wichtige Resultate niedergelegt hat, und den eben so gelehrten Savigny in der Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter.

chenversammlungen im Allgemeinen beschlossen, wurde von den kleinern wiederholt und im Besondern vollzogen. Diese Bestimmungen hörten nie auf, sondern wurden aufs neue immer wiederholt. Was die oben berührte Professur der Grammatik betrifft, so ging die Verordnung aus der Einsicht hervor, daß die Erklärung der heiligen Schrift vielfach auch durch eine tüchtige Philologie bedingt sei, und noch später im Mittelalter, zu einer Zeit, als das Arabische nicht mehr so stark getrieben wurde, weil man den Aristoteles aus dem Griechischen übersetzt vor sich hatte, war es Clemens V., der zum Studium dieser Sprache wieder anspornte, aber nicht wegen des Aristoteles, sondern wegen höherer Beziehungen. Auf dem Concil von Vienne unter Papst Clemens V. wurde nämlich die Verordnung gegeben, welche von der Synode von Basel erneuert wurde, daß an dem Orte, an dem der päpstliche Hof sich aufhielte, ferner an den Universitäten zu Paris, Oxford, Bologna und Salamanka zwei Lehrer der hebräischen, chaldäischen und arabischen Sprache angestellt werden sollten.[1]) Das Concilium von Basel setzt zu diesen Sprachen

1) Inter solicitudines nostris humeris incumbentes, perpeti cura revolvimus, ut errantes in viam veritatis inducere, ipsosque lucrifacere Deo (sua nobis cooperante gratia) valeamus: hoc est, quod profecto desideranter exquirimus, ad id nostrae mentis sedulo destinamus affectum, ac circa illud diligenti studio et studiosa diligentia vigilamus. Non ambigimus autem, quin ad hujus modi nostrum desiderium assequendum divinorum eloquiorum sit expositio congrua, ipsorumque fidelis praedicatio admodum opportuna. Sed nec ignoramus, quin et haec promi noscantur inaniter, vacuaque redire, si auribus linguam loquentis ignorantiam proferantur, etc. . . . Ut igitur peritia linguarum hujusmodi possit habiliter per instructionis efficaciam obtineri, hoc sacro approbante concilio scholas in subscriptarum linguarum generibus ubicunque Romanam curiam residere contigerit, nec non in Parisien. et Oxonien. Bononien. et Salamantino studiis providemus erigendas: statuentes, ut in quolibet locorum ipsorum teneantur viri catholici sufficientem habentes Hebraicae, Arabicae et Chaldaeae linguarum notitiam: duo videlicet, uniuscujusque linguae periti, qui scholas regant inibi, et libros de linguis ipsis in Latinum

noch die griechische.[2]) Um die Schulen empor zu bringen, hob der Papst den da und dort bestehenden Schulzwang auf, nach welchem innerhalb eines gewissen Bezirkes nur Eine Schule bestehen sollte.[3]) Auch den Privatunterricht durch Hauskapellane bei den Kindern der Vornehmen suchte man innerhalb der Kirche auf jede Weise zu verhindern, weil dadurch das Allgemeine des Schulwesens litt, indem sich gerade jene am wenigsten dafür interessirten, die am meisten hiefür zu thun im Stande waren. Es wurde daher den Geistlichen geradezu untersagt, zu Privatlehrern sich herzugeben.[4]) Man konnte gegen solche Verfügungen der Kirche um so weniger etwas einwenden, je wichtiger die Ursachen waren, die ihnen zu Grunde lagen, und weil schon im dreizehnten Jahrhunderte es nicht leicht eine bedeutende Stadt gab, in der nicht neben einer geistlichen Schule noch eine grammatische war.[5]) Besonders war dieß der Fall in den bischöflichen Städ-

---

fideliter transferentes, alios linguas ipsas solicite doceant, earumque peritiam studiosa in illos instructione transfundant: ut instructi et edocti sufficienter in linguis hujusmodi, fructum speratum possint producere, fidem propagatur salubriter in ipsos populos infideles. Quibus equidem in Romana curia legentibus per sedem apostolicam, in studiis vero Parisiensi, per regem Franciae, in Oxonien. Angliae, Scotiae, Hiberniae ac Vualiae in Romaniensi per Italiae; in Salamantino per Hispaniae praelatos, monasteria, capitula, conventus, collegia exempta et non exempta et ecclesiarum rectores in stipendiis competentibus et sumptibus provideri, contributionis onere singulis juxta facultatum exigentiam imponendo, etc. Clementin. lib. V. Titul. I. c. 1.

2) . . . omnibus modis servari praecipimus constitutionem editam in Concilio Viennensi de duobus docere debentibus in studiis ibidem expressis linguas hebraicam, arabicam, graecam et chaldaeam, etc. Daraus mögen übrigens gewisse Verfasser von Litteraturgeschichten lernen, daß das Studium der orientalischen Sprache, und namentlich zum Behufe der Exegese in jener Zeit nichts so Seltenes gewesen sei, wie es sie sich vorstellen und einander nachsprechen.

3) Concil. XIII, 148.

4) Concil. XII, 1208. n. 21.

5) Tiraboschi l. c. IV, 74.

ten,[1]) in welchen ohnehin das Gesetz war, daß der Lehrer für den Unterricht nichts begehre, weil er durch seine Pfründe entschädigt war.[2]) Dieses Gesetz, zuerst von einem Concilium im Lateran ausgegangen, wurde von nachfolgenden Päpsten, als von Alexander III., Innocenz III. und Honorius wiederholt eingeschärft.[3])

Daraus läßt sich schließen, daß der Papst für die höhern Anstalten, die Universitäten, nur um so mehr gesorgt haben werde. Die Thätigkeit des Papstes äusserte sich aber dießfalls auf sehr verschiedene Weise, theils in der Art, wie er Universitäten entweder selbst errichtete oder errichten half und die errichteten bestätigte, theils in dem Antheil, den er, weil er in lebendigem Zusammenhange mit ihnen blieb, an ihren Schicksalen nahm, wo er denn bald ermunternd, bald Friede stiftend, bald befehlend, bald strafend, bald belohnend auftrat, wobei übrigens nicht in Abrede gestellt wird, daß Kaiser, wie die Hohenstaufen Friedrich I. und II., und Könige wie Philipp August, Ludwig IX. u. A. gleichfalls wohlthätig wirkten. Bei Streitigkeiten, die zwischen Bürgerschaften und Studenten ausbrachen, neigte der Papst meistens sichtlich auf Seite der letztern,[4]) er wachte dafür, daß die angemessene Freiheit derselben in nichts beschränkt werde,[5]) und wenn gestraft

---

1) Thomassin. l. c. II, 3. c. 71.

2) Concil. XII, 1495. n. 17. XIII, 426. n. 18. Sancimus, ut si magistri scholarum aliis scholas suas locaverint legendas pro pretio, ecclesiasticae vindictae subjaceant. Vgl. Decret. Gregor. lib. V. Tit. 5. c. 1. Der Beschluß des dahin gehörigen Conciliums im Lateran ist: Quoniam ecclesia Dei, sicut pia mater providere tenetur, ne pauperibus, qui parentum opibus juvari non possunt, legendi et proficiendi opportunitas subtrahatur, per unam quamque cathedralem ecclesiam magistro, qui clericos ejusdem et scholares pauperes gratis doceat, competens aliquod beneficium praebeatur.

3) Decret. Greg. l. V. Tit. 5. c. 2. 3. 4. 5.

4) Regest. Honorii III. Jahr IX. Urk. 46. Jahr I. Urk. 453. 454.

5) Regest. Honorii III. Jahr IX. Urk. 46. Jahr I. Urk. 453. 454. Tiraboschi IV, 43.

werden mußte, so ließ er dieß in der Regel so mild als möglich ausfallen, und selbst dieses durfte erst dann eintreten, wenn viele Ermahnungen und Warnungen fruchtlos an die Studirenden ergangen waren. Indeß war der Papst nicht blind gegen Richtungen der Studenten, die offenbar zum Unheile führen mußten, weil durch sie das heilige Maaß überschritten wurde, in dem und durch welches allein das Rechte besteht. So untersagte Honorius III. ernst und streng alle Landsmannschaften, mit dem nur zu wahren Bemerken: daß guter Anfang der Art in der Regel ein böses Ende nehme.[6]) Aber nie konnten deßwegen doch Excesse an den Universitäten den Papst dahin bringen, in die Auflösung derselben zu willigen. Als daher im Jahre 1228 in Paris große Unruhen entstanden, und die Studenten nach Rheims, Orleans, Anjou, und selbst nach England, Italien und Spanien gezogen waren; so that Gregor IX., der in dieser Sache zuletzt entschied, alles Mögliche, die Universität nicht in Theile auseinander gehen zu lassen, indem er, wie er sagte, eine Theilung derselben für die Wissenschaften als sehr nachtheilig erkannte.[7])

Wie groß die Liebe zum Wissen im 13. und 14. Jahrhundert gewesen sei, kann schon aus der Zahl der Universitäten hervorgehen, die in dieser Zeit gestiftet wurden. Dasselbe Resultat muß sich aber für das ganze Mittelalter daraus ergeben, daß vor der Reformation 66 Universitäten gegründet wurden, wovon für unser Teutschland allein 16 kamen. Die frühesten sind die von Paris und Bologna, die nach und nach entstanden, aber als die ersten fest gegründet da standen. Sie waren ungemein stark besucht, und selbst da noch, als andere Anstalten, entweder selbst vollständige Universitäten, oder solche, die diesen ganz nahe

---

6) Regest. Honorii III. Jahr I. Urk. 453. 454. Raumer a. a. O.

7) Cluniac. chron. mnscr. 22. Regest. Gregor. IX. Jahr II. 324. III. 101. Alb. Stad. et Sim. Montf. chron. ad ann. 129. Raumer a. a. O.

waren, schon neben ihnen bestanden. So zählte Bologna um das Jahr 1260 nicht weniger als 10,000 Studenten. [1])

Nachdem in Frankreich die Universität Paris schon gegründet war, erregten die glücklichen Fortschritte dieser in jeder Beziehung hohen und großen Anstalt in demselben Lande Nacheiferung, und es entstanden neue Universitäten, als Montpellier im Jahr 1180, neu organisirt im J. 1220, Orleans, in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, Toulouse im Jahr 1233 durch Papst Gregor IX., Lyon um 1300 und Avignon 1340. In Italien aber, wo Bologna den Anfang gemacht hatte, entstanden die Universitäten Arezzo im Anfang des 13. Jahrhunderts, Ferrara gleichfalls im 13. Jahrhundert, Padua 1222, Perugia 1276, Piacenza 1243, Pisa im 12. und 13. Jahrhundert bestehend als Rechtsschule, aber nicht als vollständige Universität, Ravenna und Reggio entstanden im 12. Jahrhundert, Rom, errichtet durch Innocenz IV., Siena, gegen das Ende des 13. Jahrhunderts, Treviso 1260, Vercelli 1228, Vicenza 1204, Pavia 1361, Salerno bereits 1150 (die Mutter aller medicinischen Facultäten in Europa), Neapel 1224, in Sicilien Palermo 1394.

Bei den ersten englischen Universitäten, und zwar denen zu Oxford und Cambridge ist die Zeit des Entstehens ungewiß. [2]) Nur ist es ausser Zweifel gesetzt, daß Alfred d. Gr. Oxford bereits zu einer solchen erhoben habe, wenn auch nicht in der Bedeutung, in der diese Universität später auftrat. Um das Jahr 1200 zählte sie an 4000 Studenten. Bei Cambridge, deren Lehrer, um die Anstalt zu rühmen, in der Bestimmung des Alters derselben ins Fabelhafte kommen, ist es gewiß, daß sie neben Oxford sich heranbildete. In Spanien und Portugall wurde Salamanca im 13. Jahrhundert von Alphons IV., König von Leon, gestiftet, Valencia 1209,

---

1) Muratori Antiquit. Ital. III, 899. Für Paris vgl. Alberic. chron. 451.

2) Vgl. das Oben v. S. 128 — 135. Vorgetragene.

Toledo 1499, Alcala 1499, Coimbra 1291 (1308 nach Lissabon verlegt). Die Stiftung der meisten Universitäten, und die völlige Constituirung der schon gestifteten fällt somit ins 12. und 13. Jahrhundert, also gerade in jene Zeit, in der Aristoteles eine neue Gährung in den Geistern erregte und auf lange unterhielt. Die teutschen Universitäten wurden später gestiftet, und zwar in nachstehender Aufeinanderfolge: Prag 1348, Wien 1365, Heidelberg 1386, Cöln 1388, Erfurt 1392, Leipzig 1409, Rostock 1419, Greifswalde 1456, Freiburg 1457, Trier 1472, Ingolstadt 1472, Tübingen 1477, Mainz 1477, Wittenberg 1502, Frankfurt a. d. O. 1506. In der Schweiz Basel 1460, in den Niederlanden Löwen 1426, in Dänemark Kopenhagen 1479, in Schweden Upsala 1476, in Polen Krakau 1347.[3])

Nachdem wir so jene äußere Schicksale, die auf die Scholastik zunächst auch äußerlich einwirkten, betrachtet haben, kehren wir zum Anfang unseres gegenwärtigen Abschnittes zurück, zum Scholasticus, um sodann von ihm aus das Wesen der Scholastik, so wie das Wesen der Mystik zu bestimmen, die allerdings mit der Scholastik nicht Eins ist. Hier kann dann auch erkannt werden, in welcher Weise Plato und Aristoteles eingewirkt haben. Jenen Bestimmungen über das Wesen der Scholastik und Mystik, die im Besondern vorkommen werden und müssen, soll aber eine allgemeine Betrachtung vorangehen, die zur Aufgabe hat, darzuthun, in welchem Verhältnisse die christliche Bildung stehe zur vorausgegangenen heidnischen, und wie sich dann die erstere im Mittelalter fortentwickelt habe, woraus sich auch die Periodisirung der Scholastik mit Beziehung auf die Gesammtentwicklung der Welt ergeben mag, der heidnischen wie der christlichen.

---

3) Vgl. neben Fr. v. Raumer besonders noch Wachler's Handlung der Geschichte der Literatur, 3te Umarbeitung, II Thl. S. 139—143. Man findet in der letztern vortrefflichen Schrift eine ungemeine Vollständigkeit.

Auch den Scholastikus suchen wir vorerst nach seinen äußerlichen Verhältnissen aufzufassen. Diese ergeben sich aus der Art und Weise, wie er in seine Zeit hineingestellt war, in der nun einmal jene große wissenschaftliche Anregung Statt gefunden hatte, und der die Mittel gegeben waren, das geistige Bedürfniß zu befriedigen.

Was Scholastikus ursprünglich bedeute, ist zu Anfang dieses Abschnittes entwickelt worden. Scholastikus wurde in den Klöstern genannt, wer den Schülern Unterricht ertheilte in göttlichen und menschlichen Wissenschaften, und wer überhaupt das Unterrichtswesen leitete. Bei diesem Unterrichte wurde ein Zweifaches bezweckt, zuerst der allgemeine Unterricht, an dem die Meisten Theil nahmen, dann der besondere, der jenen ertheilt wurde, die man gleichfalls zu Lehrern heranbilden wollte. Solcher angehenden jungen Lehrer waren stets zwölf, und so oft einer von ihnen ausgeschieden wurde zu einem selbstständigen Lehramte oder sonst zu einem Berufe, wurde an seine Stelle der Fähigste aus den andern Mönchen genommen, und so die Lücke stets wieder ausgefüllt. So war es im Kloster zu Fulda, und die Einrichtung, welche dieses Kloster durch Alcuin erhalten hatte, fand Nachahmung, und erhielt sich bis ins 14. Jahrhundert. Jene, welche zu Lehrern herangebildet werden sollten, wurden mit Rücksicht auf ihren künftigen Beruf auch Scholastici genannt; daher kommt es überhaupt, daß Scholastikus bald einen Lehrer, bald einen Schüler bezeichnete, aber immer nur einen solchen Schüler, der Lehrer werden wollte. Diese nun wurden von ihren Obern zur weitern Ausbildung gewöhnlich noch in andere Klöster geschickt, und zwar in jene, die durch Scholastiker sich auszeichneten. So entstanden die gelehrten Reisen und nahmen später immer mehr zu, so daß der Doctor scholasticus, wenn er einen gewissen Ruf sich erwerben wollte, die Klöster, Schulen und Universitäten von Spanien, Frankreich, England und Italien besucht haben mußte. Und wer noch größern Ruhm haben wollte, der lehrte auch zugleich an den Orten, die er besuchte. Albertus Magnus studirte zu Paris, Bologna und Pavia, lehrte sofort, nachdem er in den Orden

der Dominicaner eingetreten war, auf Befehl seiner Obern, die Theologie zu Hildesheim, Freiburg, Regensburg, Straßburg und Cöln, und erst nachdem er noch zu Paris drei Jahre hindurch docirt hatte, erhielt er im Collegium zu Cöln einen Lehrstuhl, und zwar den ersten an diesem Orte. Später wurde er von Papst Alexander IV. nach Rom berufen, um die neuen Sätze des Wilhelm von St. Amour zu beantworten. Thomas von Aquin aber studirte zu Monte-Cassino, Neapel, Cöln (unter Albertus Magnus), und in Paris; hierauf lehrte er selbst zu Cöln, ging aber nochmals nach Paris, erklärte hier als Baccalaureus das liber sententiarum, und lehrte ununterbrochen sieben Jahre hindurch. Später ging er nach Italien, und lehrte abwechselnd zu Rom, Viterbo, Orvieto, Fondi, Perugia und zuletzt in Neapel.

Die so auf litterarische Reisen Ausgesandten knüpften Verbindungen zwischen Klöstern, Orden und Schulen an, und unterhielten sie fortwährend. Insbesondere aber floß da Alles zusammen, wo große Lehrer auftraten. Für die Theologen hatten Lanfrank und Anselm Frankreich wichtig gemacht, und als bald nach und neben einander noch Wilhelm von Champeaux, Roscelin, Gilbert und Abälard auftraten, strömte Alles in dieses Land. [1]) Im zwölften und dreizehnten

---

1) In dem Trostbriefe des Folko an Abälard heißt es: Roma suos tibi docendos transmittebat alumnos, et quae olim omnium artium scientiam auditoribus solebat infundere, sapientiorem te, se sapiente, transmissis scholaribus monstrabat. Nulla terrarum spatia, nulla montium cacumina, nulla concava vallium, nulla via, difficili licet obsita periculo et latrone, quominus ad te properarent, retinebat. Anglorum turbam juvenum mare interjacens, et undarum procella terribilis non terrebat; sed omni periculo contempto, audito tuo nomine ad te confluebat. Remota Britannia sua animalia erudienda destinabat. Andegavenses, eorum edomita feritate, tibi famulabantur in suis. Pictavi, Vuascones et Hiberni, Normannia, Flandria, Theutonicus et Suevus, tuum colere ingenium, laudare et praedicare assidue studebat. Praetereo cunctos Parisiorum civitatem habitantes intra Galliarum proximas et remotissimas

Jahrhundert studirten zu Paris Römer, Venetianer, Lombarden, Böhmen, Dänen, Ungarn und Teutsche, [1]) auch mehrere Päpste hatten dort, wohin beinahe jeder Theologe gehen mußte, Unterricht empfangen, wie Coelestin II, Hadrian IV, Innocenz III, [2]) und Abälard konnte unter seine Schüler zwanzig Cardinäle und mehr als fünfzig Bischöfe zählen. Unter Philipp d. J. hatten die Engländer und Dänen zu Paris sogar eigene Schulgebäude, Collegien, [3]) diejenigen nun, die sich hier kennen und gegenseitig schätzen lernten, gaben später ihre Verbindungen nie mehr auf, und so entstand ein großer Verkehr von Gebildeten aus allen Ländern, der, weil er auf persönliche Bekanntschaft und Freundschaft gebaut war, wohlthätiger wirkte als die kalte Bekanntschaft, die zwischen den Gelehrten der heutigen Zeit blos durch die Buchdruckerpresse vermittelt und erhalten wird.

Insbesondere aber war der Scholastiker in seinem formalen Wissen viel durch Aristoteles bestimmt, und dieß ist die Seite, nach welcher wir mit diesem griechischen Weisen wieder zusammentreffen, der für das Mittelalter bald wohlthätig, bald aber auch nachtheilig wirkte. Behalten wir vor der Hand blos die Form im Auge, in der die Scholastik auftrat, und die sie ausbildete bis zu einer schwindelnden Höhe; so haben wir mit ihr das Verdienst des Aristoteles für die Scholastik so ziemlich

---

partes, qui sic a te doceri sitiebant, ac si nihil disciplinae non apud te inveniri potuisset. Petr. Abaelardi opp. p. 1155.

1) Für die Römer vgl. Cod. epist. Reg. christ. 179. p. 214. Epist. ad Ludovic. VII. 423; für die Venetianer Foscarini loc. cit. 38; für die Lombarden Landulphi junior. histor. Mediolan. 13; für Böhmen, Dänen und Ungern Siloens. chron. 99. Arnold. Lub. III, 5. Erici reg. chron. bei Langeb. I, 168. Engel's Geschichte von Ungarn I. 265., für Teutsche Neuburg. chron. ad ann. 1114. Cod. reg. Christ. Epist. ad Ludov. VII. 379. 401. Corner. chronic. nov. 888. chron. episc. Hildesh. 795. Raumer Hohenstauf. Auch Otto von Freisingen hatte in Paris studirt.

2) Crevier l. c. I. 170. 220.

3) Hist. littéraire de la France. Tom. XIV, p. 43.

erschöpft, denn der Inhalt war etwas Anderes und Höheres, und es kann schon hier bemerkt werden, daß man auf Irrwegen ist, wenn man in der Scholastik des Mittelalters die Form mit dem Wesen für Eins hält. Der Inhalt war das Unendliche, zu dem die Geister unwandelbar ihr Gemüth empor gerichtet hielten. Die Form war das System, das zum Inhalte in einem mehr oder weniger wahren Verhältnisse stand, und aus dieser engen Beziehung war es auch möglich, daß bei Uebertreibungen in der Form auch das Wesen gefährdet wurde. Die Form trat hervor in der Dialektik, und es ist eben diese, durch welche die Scholastik vielfach zu Extremitäten hingezogen wurde. Die durch langes Studium des Aristoteles erlangte Fertigkeit mit den Begriffen umzugehen, wurde besonders bei öffentlichen Disputationen auf glänzende Weise gezeigt. Mit Recht hat man diese Disputationen mit den Zweikämpfen und Tournieren der Ritter des Mittelalters verglichen,[4]) denn ein Ritterkampf war die öffentliche Disputation, und von ihrem glücklichen oder unglücklichen Ausgange für den Einzelnen hing alle Ehre und Schande bei der Mit- und Nachwelt ab. Durch die logischen und dialektischen Schriften des Aristoteles erhielt der Geist der so Kämpfenden eine ungemeine Schärfe, er scheute keine Höhe und keine Tiefe mehr, warf sich muthig in Alles, und in das Schwierigste am meisten; dabei bediente er sich der feinsten Unterscheidung und der strengsten Zergliederung der Begriffe in ihre Merkmale und Elemente. Der Syllogismus erhob sich zu gewaltigem Ansehen, und man suchte durch ihn, als durch die in sich geschlossene Form der Vernunft, mächtig und furchtbar zu werden. Die weitere Methode aber bewegte sich in Thesen und Antithesen, Quästionen und Responsionen, Distinctionen und Conclusionen, in welchen der Scharf- und

---

4) Breyers Grundriß der Universalgeschichte, Jena 1804. II. 1. Abthl. S. 162. ff. Marheineke's Geschichte der christlichen Moral in den der Reformation vorangehenden Jahrhunderten. I Thl. (ein zweiter ist nicht erschienen), S. 31. 32. Ast's Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2te Aufl. S. 183.

Tiefsinn, und die ungemeine Subtilität auf ungemein glänzende Weise hervortrat. Dabei gewann Aristoteles immer mehr an Ansehen, und man nannte ihn schlechthin nur den Philosophen, wie Virgil gewöhnlich der Dichter und Peter Lombardus der Magister genannt wurden. Es wäre sonderbar, au den Scholastikern die hohe und starke Kraft des Geistes nicht erkennen zu wollen, durch die sie sich auszeichneten, und den Gewinn für gering anzuschlagen, der für den Geist und die geistige Entwickelung aus der Dialektik erwuchs. Und nun kann in Beziehung auf die Form auch bestimmt werden, was wir den Scholastikern zu verdanken haben. Es ist die Form selbst oder die wissenschaftliche Form, die durch sie die Theologie erhielt. Und somit können wir sagen: Die Scholastiker erhoben die Theologie zur Wissenschaft, und das ist ihr erstes Verdienst, das ihnen Niemand entziehen wird.

Diejenigen, welche sich ganz besonders auszuzeichnen schienen, erhielten von der Mit- und Nachwelt Namen, in welchen sie verherrlichet werden sollten. Schon vorher wurde Petrus Lombardus Magister sententiarum genannt, und Hugo von S. Victor Alter Augustinus, auch lingua Augustini; allein seit Aristoteles die Geister in neue Gährung versetzt hatte, und diese kräftig sich regten, wurde das Benennen allgemeiner, und so hieß, um wenigstens die meisten zu nennen, Alanus von Ryssel Doctor universalis, Alexander von Hales Doctor irrefragabilis, Vincenz von Beauvais Speculator, Albert von Bollstädt Magnus, Thomas von Aquin Doctor angelicus, Heinrich von Gent Doctor solemnis, Richard von Middleton Doctor solidus, Aegidius von Rom Doctor fundatissimus, Roger Bacon Doctor mirabilis, Johannes Duns Scotus Doctor subtilis, Raimundus Lullus Doctor illuminatissimus et magnus inventor artis (er hatte es unternommen, die Aristotelische Topik als allgemeine Erfindungskunst zu behandeln). Franz von Majerone Magister acutus abstractionum, auch Doctor illuminatus, Wilhelm Durand Doctor resolutissimus, Occam Doctor invincibilis, singularis, auch Inceptor venerabilis, Walter

Burleigh Doctor planus et perspicuus, und Peter d'Ailly Aquila Franciae. Auch die Mystiker des Mittelalters erhielten je nach ihrer Eigenthümlichkeit besondere Namen; so hieß der heil. Bernhard Doctor mellifluus, Bonaventura Doctor seraphicus, Tauler Theologus sublimis et illuminatus, Gerson Doctor christianissimus, Joh. Ruisbrock Doctor divinus, auch Doctor ecstaticus, und Johannes Wessel Lux mundi.

Bei den vielfachen Bemühungen der Scholastiker in und für die Dialektik waren verschiedene Abwege möglich, von denen wir nur zwei näher bezeichnen wollen, das Emporheben des verständigen Elements über das Moment der Offenbarung und des Glaubens, und das Sichverlieren in endlosen Abstractionen und unfruchtbaren Speculationen. Beide Abirrungen finden sich im Mittelalter vor. Noch ehe die physischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles bekannt waren, und man nur an den logischen und dialektischen sich übte, ließen sich Viele beikommen, rein dogmatische Gegenstände auf den Boden ihrer Philosophie hinüberzuziehen und hier mit bloßem Verstande über sie zu entscheiden. Walter von S. Victor nennt den Abälard, Gilbert de la Porrée, Peter Lombardus und Peter von Poitiers die vier Labyrinthe von Frankreich; und er sucht sie, die er für Sophisten ausgibt, aus Aristoteles sich zu erklären. [1]) Gegen den Magister der Sentenzen ist Walter offenbar zu hart verfahren; gegen die andern mag er Recht haben, weil sie, wie Abälard, nicht blos eine absolute Begreiflichkeit der göttlichen Dinge behaupteten, sondern auch darauf bestanden, jenes Absolute schon vollkommen begriffen zu haben. Dieser Satz ist weit verschieden von dem, das Mysterium sei nicht schlechthin unbegreiflich. Jene

---

1) In seiner Schrift gegen diese vier Männer sucht er sie zu bezeichnen, als: uno spiritu Aristotelico afflati, dum ineffabilia Trinitatis et Incarnationis scholastica levitate tractarunt, multas haereses olim vomuisse, et adhuc errores pullulare. . . . Dialectici, quorum Aristoteles princeps est, solent argumentationum vitia tendere, et vagam rhetoricae libertatem et syllogismorum spineta concludere.

wollten sich nicht an eine allmälige Entwicklung in der Kirche halten, sondern dieser vorgreifen und für nutzlos erklären, weil sie selbst Alles schon vollkommen erkannt hätten. Solche Geister waren daher in einer großen Selbsttäuschung befangen, wenn auch ihr Streben, den Glauben zum Wissen zu erheben, nur gelobt werden kann. Was Abälard noch besonders betrifft, so hatte er vom ganzen Christenthume überhaupt falsche Vorstellungen, denn er sah das Christenthum blos als eine Reform des natürlichen Gesetzes an, und die christliche Theologie als eine Reform der ältern Philosophie.[1]) Die Trinität angehend, verwandelte er die drei Personen in bloße Begriffe und Verhältnisse, so daß er ganz auf den Standpunkt des Modalismus sich stellte. Den heiligen Geist sah er als die Weltseele an; die Erlösung durch Christus aber erkannte er nicht als Erlösung von der Schuld, sondern er reducirte sie gänzlich auf das Wirken durch Lehre und Beispiel. In Beziehung auf Gnade und Freiheit äußerte er pelagianische Grundsätze. Während nun solche Lehren als christliche Theologie ausgegeben wurden, wurde das Christenthum selbst in seinem ewigen Wesen aufgehoben. Solche Verirrungen nahmen zu, nicht ab, als die Aristotelische Philosophie durch die Araber bekannter wurde, als sie es Anfangs war. Jener schädliche Einfluß auf die Theologie war es immer, was mehrere Theologen und Bischöfe bewog, gegen Aristoteles sich zu erklären. Alvarus von Cordova führte so Klagen

---

1) Reperiemus ipsorum (philosophorum) tam vitam, quam doctrinam maxime evangelicam seu apostolicam perfectionem exprimere, et a religione christiana eos aut nihil aut parum recedere, quod nobis tam rationibus morum, quam nomine ipso juncti sunt. Si enim diligenter moralia evangelii praecepta consideramus, nihil ea aliud quam reformationem legis naturalis inveniemus, quam secutos eos philosophos constat, cum lex magis figuralibus quam moralibus nitetur mandatis et exteriori potius justitia, quam interiori abundet. Evangelium vero virtutes ac vitia diligenter examinat, et secundum animi intentionem sicut et philosophi, pensat. Abaelard. theolog. christian. in Martene et Durand Thesaur. novor. anecdot. T. V. l. II. p. 1210. 1211.

über die Neigung der Christen für die Litteratur der Sarazenen; Hugo von S. Victor warf in einem Briefe dem Bischof von Sevilla sein allzueifriges Studium der heidnischen Philosophie vor, und Papst Innocenz III. that dasselbe gegen König Alphons X. Um dem Uebel mit Einmal zu steuern, suchte man jene Bücher zu unterdrücken, aus denen das Uebel zunächst abgeleitet worden war; und so verdammte ein Concilium zu Paris im Jahr 1209 die Aristotelischen Schriften der Philosophia naturalis und deren Commentare; eine Verordnung des päpstlichen Legaten im Jahr 1215 dieselben Schriften und die metaphysischen; eine spätere Bulle vom Jahr 1230, die Gregor IX. erließ, nennt nur die physischen Schriften. Das Anathem traf aber nicht den Aristoteles selbst, denn sonst hätten die berühmtesten Theologen jener Zeit, Alexander von Hales, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Robert und Lincoln nicht fortfahren dürfen und können, den Aristoteles zu erklären; sondern es waren die Schriften der Commentatoren derselben, meistens arabischen Ursprungs.[2] Und auch hier konnte die ganze Verdammung nur die Bedeutung haben, daß heidnische, und an sich unwahre Sätze nicht christliche und wahre Sätze seien, wofür sie eben ausgegeben wurden. Und in diesem Sinne hörte auch das Anathem der Kirche nie auf, wie es auch später von zwei Erzbischöfen von Paris, Wilhelm im Jahr 1240, und Stephan im Jahr 1270 gehandhabt wurde. Der erste hatte es mit Artikeln zu thun, in welchen abstracte Unterscheidungen in Beziehung auf die

2) Jourdain hat a. a. Orte in einer Untersuchung, S. 195—206 folgende Resultate über die Verdammung der Aristotelischen Schriften gefunden: 1) Der Beschluß von 1209 verdammte nur die Schriften über Naturphilosophie (philos. naturalis); 2) Unter dieser Benennung hat man nicht die vollständige Physik des Aristoteles zu verstehen, sondern den von Albertus erwähnten Auszug des Juden (David), oder Auszüge, welche Avicenna oder Algazel unter dem Namen des griechischen Philosophen herausgegeben hatten; 3) Man kannte die Metaphysik Anfangs nur in solchen Auszügen, und somit konnte die Verurtheilung des Legaten Roberts von Courçon nicht die vollständige Metaphysik treffen.

göttliche Wesenheit, die Trinität und die Natur der Engel vorkamen, die nicht nur zum Mißbrauch führten, sondern Mißbrauch schon waren; Stephan aber hatte Artikel vor sich, die er um so mehr verdammen mußte, als sie durchgängig nur heidnische Philosophie enthielten. Zuerst wird Aristoteles eine ungemein große Auctorität beigelegt, und diese der Auctorität der heiligen Schrift entgegengesetzt; ferner wird eine Ewigkeit der Welt behauptet, die Weisheit allein in die Philosophie gesetzt, und die Gnade aufgehoben, weil der mit Aristotelischen Tugenden Ausgerüstete ohne alles Weitere auch schon würdig sei, Glückseligkeit zu empfangen. 1) Neben solchen Sätzen konnte das Christenthum nicht bestehen, und so sehr auch die Päpste Freunde der Philosophie waren, wie Urban IV., der mit Philosophen gerne umging, sie an seinen Tisch nahm, ihnen Aufgaben zu gelehrten Gesprächen gab, und Uebersetzungen der Werke des Aristoteles veranlaßte, 2) und Gregor IX., der die Theilung der Universität Paris verhindert hatte; so konnten sie doch unmöglich es dulden, daß die Theologie in der Philosophie untergehe. In dieser Beziehung schrieb Gregor IX. ermahnend an die Professoren der Theologie zu Paris, nicht aus Eitelkeit die Philosophie ihrer Wissenschaft vorzuziehen, welche allein der wahre Geist des Lebens sei, und vor Irrthum bewahre; nicht darnach zu trachten, Scheingelehrte, statt Gottesgelehrte zu sein; nicht vom Himmlischen zu den niedern und dürftigen Elementen der Welt und Natur, denen der Mensch nur in seiner Kindheit diente, sich zu wenden; — denn die, welche die Schulweisheit über die natürlichen Dingen ergreifen, reichen ihren Zuhörern nur Blätter der Worte, nicht Früchte; ihr Geist, nur mit Schaalen genährt, bleibe leer und unfähig, sich an reicherer Fülle zu erfreuen;

---

1) Bibl. maxim. Patr. Tom. XXV.

2) Ich berufe mich auf das Frühere, und auf Tiraboschi loc. cit. IV. 155.

— fälschlich wähnen jene, Alles ergründet zu haben, während man doch nur um so durstiger werde, je mehr man aus jener Quelle trinke, die keine Quelle der Gnade sei u. s. w. [3])

In diesem päpstlichen Schreiben ist so ziemlich die Abnormität bezeichnet, auf die wir überhaupt aufmerksam machen wollten, und wir können sofort zu dem zweiten Abwege uns hinwenden.

Dieser Abweg ist jener, auf welchem sich Viele in leere Abstractionen und unfruchtbare Speculationen verloren. Niemand hat diesen Abweg schärfer bezeichnet als Johann von Salisbury. Schon in seinem Polikraticus, in welchem er zunächst nur die Moral und die Politik zum Gegenstand seiner satirischen Betrachtung macht, kommt er auf die falsche Tendenz solcher zu sprechen, denen es mehr um die Worte als um die Sache zu thun ist. [4]) Mehr noch zieht er aber gegen diese falsche Richtung zu Felde in seinem Metalogicus. An und für sich ist Johann von Salisbury nicht eingenommen gegen die Dialektik, vielmehr will er diese zu Ansehen bringen, aber die rechte, vernünftige und wahre Dialektik, verschieden von der sophistischen, spitzfindigen, die er als lächerliche Wortkrämerei ausgibt, und sie brandmarkt in dem Cornificius, Wortkrämer, wie wir diesen Spottnamen übersetzen dürfen. Selbst gegen die Sophistik, die Kunst, Trugschlüsse zu erfinden und zu lösen, eiferte er nicht, wenn sie nicht mehr sein wollte, als sie wirklich war, und man sich ihrer nur bediente, den Verstand zu schärfen. [5]) Aber er verwarf diese Sophistik schlechthin, wenn sie

---

3) Regest. Gregor. IX., Jahr II. 105 — 109.

4) Nam qui verbosior est, videtur doctior. Nec curandum est, unde aut quid, de quo sentiat, aut proferat aliquis, dum loquatur. Nec refert, qua quisque ratione nitatur, dum non instantiam, sed umbram ejus quisque dare sufficiat. Policrat. lib. VII. c. 12.

5) Ergo et Sophistica sic rationalis est, et quamvis fallat, sibi inter partes philosophiae locum vindicat. Philosophus demonstrativa utens negotiatur ad veritatem, Dialecticus ad opinionem. So-

sich als wirkliche und volle Philosophie geltend machen wollte, und ein Streben äußerte, durch leeres Zanken bei Nichtkennern und ungebildeten Leuten Ruhm und Ehre sich zu erwerben.[1]) Auch von andern Seiten her erhoben sich Stimmen gegen ein solch leeres Spiel mit der Wissenschaft, in dem das Wahre bald als unwahr, bald das Unwahre als wahr vertheidigt wurde,[2]) so daß der einfache Verstand am Ende selbst nicht mehr wußte, was über das Heiligste der Religion wahr und nicht wahr ist. Doch darf nicht vergessen werden, daß mit solchen Spielereien der eigentliche und wahre Scholasticus sich nicht abgab, und daß man auf die andern nichts hielt, wenn nicht gleich das schon erkannt wurde, daß es blos um dialektische Ergötzung zu thun sei, wobei dann das Ganze mit einem Spaße endete. So bewies einst der Abt Wibald König Konrad dem III. auf künstliche Weise, daß er drei Augen habe. Der König hingegen meinte, die Gelehrten führen ein spaßhaftes Leben, und darin lag für den heitern Augenblick Entgegnung genug. Der Abt aber war sonst ein sehr tüchtiger und brauchbarer Mann, und am allerwenigsten gesonnen, seinen eigenen dialektischen Künsten und witzigen Einfällen Glauben zu schenken. Und so machen in der That alle jene nicht die Scholastiker, sondern nur sich selbst lächerlich, wenn sie jene Fragen der Scholastiker, von denen man so viel Aufhebens noch immer macht, für Ernst

---

phistae sufficit, si vel videatur esse probabile. Unde non facile dixerim, eam esse inutilem scitu, quae non mediocriter exercet ingenia et ignaris rerum efficacius nocet, si sit ignota. Metalog. II. c. 5. cfr. IV, c. 22. 23.

1) Metalog. lib. I. c. 3. l. II. c. 7. 8. 17. Policrat. l. VII. c. 12. lib. II. c. 2. 22. lib. IV. c. 3. lib. VII. c. 1. 2.

2) Sicut enim rerum, ita propositionum infinita conversio est. Unum idemque verum esse et falsum et neutrum, adhibitis mille differentiis facillime negat et probat. Si eis credis, utrum Deus, an non Deus, utrum Christus homo, an non homo, aliquid, an non aliquid, nihil, an non nihil, utrum Christus, an non Christus sit, nescis et sic de ceteris. Gualterus ap. Bulaeum. hist. Univers. Paris. I. p. 402.

nehmen wollten, als: ob, wenn Eva allein gesündigt hätte, Gott dem Adam ein anderes Weib erschaffen haben würde; ob der, welcher einen Mantel kaufe, auch die Kappe dazu erkaufe; ob das Schwein, das man auf den Markt bringt, von dem Führer oder von dem Stricke gehalten werde u. s. w.

Nachdem nun auf verschiedene Weise die äußeren Seiten der Scholastick genügend, wie wir glauben, hervorgehoben worden sind, ist es Zeit, an die innern zu gehen. Hier aber werden wir uns um so glücklicher bewegen können, wenn wir das Mittelalter zuerst in seinem Verhältnisse und im Zusammenhange mit der vorhergehenden Bildung ins Auge fassen.

Wir haben oben für die allgemeine Entwicklung drei Stadien angenommen, die wir entweder Zeiträume oder Perioden nennen können, wie sie dort auch von uns genannt worden sind. Das erste Stadium enthält das geistige Leben in seiner Unmittelbarkeit und bewußtlosen Einheit. Für die Menschheit im Ganzen ist dieses erste Stadium kurz und bezeichnet eigentlich nur jene kleine Periode, in welcher der Mensch mit Gott Eins war, welche heilige Einheit durch die Sünde in Trümmer ging. Diese ursprüngliche Einheit warf aber in das Leben einen langen Schatten herein, und deßwegen erblicken wir in den Religionen des Orientes eine Einheit, die zwar Einheit ist, und eine heilige genannt werden kann, die aber des Unheiligen und Unwahren wieder Vieles in sich hat, und deßhalb so recht sich darstellt als Schatten der ersten Einheit. Der Charakter der Einheit ergibt sich aber dennoch sehr deutlich, besonders wenn die orientalische Bildung verglichen wird mit der Bildung der Griechen, die sich in der zweiten Periode darstellt. In dieser Periode wird die ursprüngliche Einheit durch Reflexion und Abstraction aufgehoben, die Theile des Ganzen treten aus einander, um sich in der Besonderheit zu fixiren, oder um sich für sich zu bestimmen. Dadurch verlieren aber die so gesonderten und blos für sich bestimmten Theile ihre höhere Wahrheit, die nur im Ganzen ist. Deßhalb ist auch diese Periode die Periode der durch den Verstand aufgehobenen Einheit. Die durch Reflexion und Abstraction auseinander gerissenen Theile des früheren einheitsvollen Ganzen

sich als wirkliche und volle Philosophie geltend machen wollte, und ein Streben äußerte, durch leeres Zanken bei Nichtkennern und ungebildeten Leuten Ruhm und Ehre sich zu erwerben.[1]) Auch von andern Seiten her erhoben sich Stimmen gegen ein solch leeres Spiel mit der Wissenschaft, in dem das Wahre bald als unwahr, bald das Unwahre als wahr vertheidigt wurde,[2]) so daß der einfache Verstand am Ende selbst nicht mehr wußte, was über das Heiligste der Religion wahr und nicht wahr ist. Doch darf nicht vergessen werden, daß mit solchen Spielereien der eigentliche und wahre Scholasticus sich nicht abgab, und daß man auf die andern nichts hielt, wenn nicht gleich das schon erkannt wurde, daß es blos um dialektische Ergötzung zu thun sei, wobei dann das Ganze mit einem Spasse endete. So bewies einst der Abt Wibald König Konrad dem III. auf künstliche Weise, daß er drei Augen habe. Der König hingegen meinte, die Gelehrten führen ein spaßhaftes Leben, und darin lag für den heitern Augenblick Entgegnung genug. Der Abt aber war sonst ein sehr tüchtiger und brauchbarer Mann, und am allerwenigsten gesonnen, seinen eigenen dialektischen Künsten und witzigen Einfällen Glauben zu schenken. Und so machen in der That alle jene nicht die Scholastiker, sondern nur sich selbst lächerlich, wenn sie jene Fragen der Scholastiker, von denen man so viel Aufhebens noch immer macht, für Ernst

---

phistae sufficit, si vel videatur esse probabile. Unde non facile dixerim; eam esse inutilem scitu, quae non mediocriter exercet ingenia et ignaris rerum efficacius nocet, si sit ignota. Metalog. II. c. 5. cfr. IV, c. 22. 23.

1) Metalog. lib. I. c. 3. l. II. c. 7. 8. 17. Policrat. l. VII. c. 12. lib. II. c. 2. 22. lib. IV. c. 3. lib. VII. c. 1. 2.

2) Sicut enim rerum, ita propositionum infinita conversio est. Unum idemque verum esse et falsum et neutrum, adhibitis mille differentiis facillime negat et probat. Si eis credis, utrum Deus, an non Deus, utrum Christus homo, an non homo, aliquid, an non aliquid, nihil, an non nihil, utrum Christus, an non Christus sit, nescis et sic de ceteris. Gualterus ap. Bulaeum. hist. Univers. Paris. I. p. 402.

nehmen wollten, als: ob, wenn Eva allein gesündigt hätte, Gott dem Adam ein anderes Weib erschaffen haben würde; ob der, welcher einen Mantel kaufe, auch die Kappe dazu erkaufe; ob das Schwein, das man auf den Markt bringt, von dem Führer oder von dem Stricke gehalten werde u. s. w.

Nachdem nun auf verschiedene Weise die äußeren Seiten der Scholastick genügend, wie wir glauben, hervorgehoben worden sind, ist es Zeit, an die innern zu gehen. Hier aber werden wir uns um so glücklicher bewegen können, wenn wir das Mittelalter zuerst in seinem Verhältnisse und im Zusammenhange mit der vorhergehenden Bildung ins Auge fassen.

Wir haben oben für die allgemeine Entwicklung drei Stadien angenommen, die wir entweder Zeiträume oder Perioden nennen können, wie sie dort auch von uns genannt worden sind. Das erste Stadium enthält das geistige Leben in seiner Unmittelbarkeit und bewußtlosen Einheit. Für die Menschheit im Ganzen ist dieses erste Stadium kurz und bezeichnet eigentlich nur jene kleine Periode, in welcher der Mensch mit Gott Eins war, welche heilige Einheit durch die Sünde in Trümmer ging. Diese ursprüngliche Einheit warf aber in das Leben einen langen Schatten herein, und deßwegen erblicken wir in den Religionen des Orientes eine Einheit, die zwar Einheit ist, und eine heilige genannt werden kann, die aber des Unheiligen und Unwahren wieder Vieles in sich hat, und deßhalb so recht sich darstellt als Schatten der ersten Einheit. Der Charakter der Einheit ergibt sich aber dennoch sehr deutlich, besonders wenn die orientalische Bildung verglichen wird mit der Bildung der Griechen, die sich in der zweiten Periode darstellt. In dieser Periode wird die ursprüngliche Einheit durch Reflexion und Abstraction aufgehoben, die Theile des Ganzen treten aus einander, um sich in der Besonderheit zu fixiren, oder um sich für sich zu bestimmen. Dadurch verlieren aber die so gesonderten und blos für sich bestimmten Theile ihre höhere Wahrheit, die nur im Ganzen ist. Deßhalb ist auch diese Periode die Periode der durch den Verstand aufgehobenen Einheit. Die durch Reflexion und Abstraction auseinander gerissenen Theile des früheren einheitsvollen Ganzen

können aber in diesem Zustande nicht beharren; der Geist will zur Einheit zurück, die als errungene, bewußte und freie Einheit zugleich die Verklärung des Geistes ist. Während die zweite Periode die der griechischen Bildung ist, umfaßt die bei weitem größere dritte Periode das Christenthum. Das Christenthum ist es somit, was den Geist zu seiner höchsten Bestimmung hinführt, und die letzte Vollendung in sich selbst ihm darbietet. Damit aber begreifen wir auch den universellen Charakter des Christenthums, so wie die Absolutheit seiner Wahrheit. Es ist nicht nur der Weg, sondern auch die Kraft zur Wiedererlangung jener ursprünglichen heiligen Einheit, die durch Irrthum und Sünde zertrümmert worden ist, und in die zerrissene Welt, in den orientalischen Religionssystemen nur einen schwachen, aber langen Schatten hereingeworfen hat, welcher aber im Griechenthum und Römerthum vollends verschwunden ist, durch welches Letztere die Welt eine ungeheure Dissonanz wurde, die nur durch Christus in Harmonie aufgelöst werden konnte. An sich hat das Römerthum nur griechische Philosophie aufzuweisen, die es nicht einmal erreichen, viel weniger übertreffen konnte. Das auflösende Moment der griechischen Philosophie ist aber im Römerthume in der politischen Geschichte factisch aufgetreten, und hat, um eine falsche Einheit und eine eingebildete Größe darzustellen, die Welt zerrissen und alle Eigenthümlichkeiten der Völker zerstört. Was daher der Grieche bei seinem meistens blos verständigen Denken festhalten wollte, das Besondere in seiner Eigenthümlichkeit und in seinem individuellen Wesen, wobei die höhere Einheit zu Grunde ging, das eben wurde verloren bei und durch die Römer, und so strafte sich die extreme Richtung dadurch, daß sie in ihr anderes Extrem überging und sich selbst weltgeschichtlich an einem unermeßlichen Reiche vernichtete. Das falsche Festhalten des Besondern hob sich somit durch die falsche Einheit auf. Dabei wird von uns nicht verkannt, daß Erscheinungen wie Plato, eine Ausnahme machen; allein selbst dieser Philosoph hat doch noch genug an sich, was ihn zum abstracten Griechen macht, abgesehen davon, daß auch die von ihm in den Ideen aufgestellte Einheit eine falsche ist, weil sie,

in die Wirklichkeit herübertretend, im Staate z. B. den persönlichen Werth des Individuums ganz vernichtet, welches sich in der abstracten Allgemeinheit der Idee aufgehoben, d. h. zu nichte gemacht sieht.

Dem Christenthume war es vorbehalten, die Einheit hervorzurufen, die im Geiste und für den Geist ist, überhaupt aber war es seine Bestimmung, den Geist zu enthüllen in seinem ewigen Wesen, und im Geiste alles Andere zu erklären und zu verklären. 1) Deßhalb ist das Christenthum eine neue

---

1) Hegel hat dießfalls in seiner Geschichte der Philosophie I Bd. S. 119—129. theilweise vortreffliche Gedanken geäußert, wie denn die Geschichte der Philosophie, so weit nach dem, was bisher erschienen ist, geurtheilt werden kann, zu dem Wichtigsten und Gelungensten gezählt werden muß, was wir überhaupt von diesem Philosophen haben. Nach seiner Eintheilung haben wir im Allgemeinen nur zwei Epochen der Geschichte der Philosophie zu unterscheiden, die griechische und germanische Philosophie, wie antike und moderne Kunst. Die germanische Philosophie ist die Philosophie innerhalb des Christenthums, in so fern des den germanischen Nationen angehört.' Die nähern Bestimmungen jener beiden Hauptgegensätze werden von Hegel so angegeben. Die griechische Welt hat den Gedanken bis zur Idee entwickelt; die christlich germanische Welt hat dagegen den Gedanken als Geist gefaßt; Idee und Geist sind die Unterschiede. Indeß ist doch leicht zu erkennen, daß unsere Abtheilung von der Hegel'schen wesentlich verschieden ist. Wir führten ihn nur an, um unsere Freude nicht verbergen zu müssen, daß es diesem tiefsinnigen Philosophen vor vielen Andern gelungen ist, die Bedeutung des Christenthums auch in Beziehung auf die Philosophie und ihre Geschichte zu erkennen. Wie aber bei Hegel dann doch wieder das Christenthum eine gewisse andere Gestalt und Färbung erhalten habe, als die ist, welche aus seinem Wesen hervorgeht, habe ich an einem andern Orte nachgewiesen. Um aber auf Hegel's Eintheilung wieder zurückzukommen, so zerfällt die germanische Philosophie nach ihr in zwei Perioden, so daß die Geschichte der Philosophie dann eigentlich drei Perioden hat. Die erste Periode, welche die der griechischen Philosophie ist, fängt mit Thales (ungefähr 600 J. vor Christ.) an und endet mit dem Neuplatonismus, oder auch mit dem Untergange des römischen Reiches, ein Zeitraum von 1000 Jahren; die zweite Periode ist die des Mittelalters, gleichfalls ein Zeitraum von 1000 Jahren; die dritte Periode

Schöpfung und eine Wiederbringung der Dinge. Abgesehen davon, daß die kräftige Liebe zur Wahrheit, die im Christenthume wohnt, auch von wichtigen Folgen begleitet sein mußte; so lag die neue Richtung zur Erforschung der Wahrheit schon im Geiste selbst, der sich jetzt offenbarte, welcher der Geist der Wahrheit selbst ist. Die Richtung war somit im Wesen enthalten, und mit der wesentlichen Richtung eine unendliche Kraft gegeben. Im Allgemeinen aber vereinte und verband sich jetzt so Vieles wieder mit einander, was früher getrennt war, daß schon aus diesem organischen Zusammentreten und Zusammenwirken der vorher aufgelösten Elemente neues Leben erwachsen mußte. Um nur auf Eines beispielsweise aufmerksam zu machen, so verband sich im Christenthume die Religion aufs innigste mit der Philosophie, und diese mit jener, da sie vorher vom analysirenden Geiste des Griechen schlechthin von einander getrennt worden waren. Das Christenthum muß überhaupt mit Beziehung auf die Vorzeit, aber auch auf die Gegenwart und die Nachwelt die große Synthesis, oder die Weltsynthesis genannt werden, und damit haben wir nicht nur eine wichtige Seite des Christenthums selbst, sondern auch seiner Speculation berührt. Die Synthesis innerhalb des Christenthums ist aber keine solche, die die Analysis aufhebt, sondern bestehen läßt. Das Besondere wird in all seiner Bedeutung und Kraft erhalten mit und in dem Allgemeinen. Denn das Christenthum, das in höherm Sinne so sehr auf das persönliche Moment dringt, und dessen ewige Polemik gegen philosophische Systeme, in welchen es seinen Geist nicht wahrnehmen kann, die ist, die Persönlichkeit Gottes und des menschlichen Geistes zu verfechten, kann auch überall, wohin sein Geist dringt, nur dahin wirken, daß das Individuelle seine Kraft und Bedeutung erhalte, und nicht so aufgehoben werde im Allgemeinen, daß diese Aufhebung eine Vernichtung ist. Somit ist

---

enthält die Philosophie der neuern Zeit, und beginnt mit Bacon, Jacob Böhme und Cartesius, bis jetzt ein Zeitraum von ein paar Jahrhunderten.

es auch nicht eine abstracte, form- und inhaltslose Einheit, um was es sich hier handelt, sondern es ist das Concrete, die erfüllte Idee, wobei die Einheit als eine solche erscheint, in der die unterschiedenen Bestimmungen aufbewahrt bleiben; d. h. die Einheit ist die des Geistes. Nach dieser Seite hin führte das Christenthum die getrennten Momente der alten Welt, die orientalischen und griechischen wieder zusammen; es ist somit die Einheit beider, wenn es schon nach andern Beziehungen mit seinem göttlichen Wesen weit über sie hinausliegt.

Dieß gibt dem Christenthum jenen universellen Charakter, durch welchen es sich so entschieden auszeichnet. Denn der wahre Geist erscheint nur in der Totalität der Geister. Deßhalb hat auch das christliche Bewußtsein kein gleichgültiges Verhältniß zu den frühern Stufen des Bewußtseins; es hat Freude, zu diesen überwundenen Stufen immer wieder zurückzukehren, sie tiefer zu ergründen und die Einheit des Geistes an ihnen zu erweisen, was auch stets gelingen muß, wenn die überwundenen Stufen des Bewußtseins nur das waren, wofür sie gehalten werden, Stufen des wirklichen Bewußtseins. Es ist nur Liebe zum Allgemeinen, Liebe zur geistigen Einheit, wenn das Christenthum mit seinem Bewußtsein sich zurückwendet auf die frühern Stadien des allgemeinen Bewußtseins der Menschheit; in dieser Liebe aber verbirgt sich eine gewisse Nothwendigkeit, welche die Nothwendigkeit der Liebe ist, diese aber wieder die freieste Nothwendigkeit des Geistes, dessen Höchstes die Einheit ist.

Daraus lassen sich viele Erscheinungen in der Entwicklung des christlichen Geistes erklären, und deßwegen auch und ganz besonders die Erscheinungen in der Scholastik. Es war keine Accommodation an Plato und Aristoteles, noch weniger eine sklavische Hingabe an sie, wenn die Theologen des Mittelalters auf sie Rücksicht nahmen, sondern es war nur jene Liebe, jener Drang und jene geistige Nothwendigkeit, den Geist als den Einen zu schauen, und dazu fühlte sie sich durch den Geist des Christenthums getrieben, welcher der Geist der absoluten Wahrheit ist, der als solcher in der Wahrheit und für sie

keine Trennung kennt, und daher diese aufhebt, wo er sie gewahrt. In dieser Beziehung scheint das Christenthum der unendlichen Sehnsucht der alten Welt nach Erlösung entgegen gekommen zu sein, die gerade in den weisesten und frömmsten Männern am lautesten sich ausgesprochen hat; und so war es nicht blos eine Erlösung vom Uebel, der Sünde und der Beschränkung, sondern auch vom Irrthume.

Deßwegen ist es immer nur ein Beweis der Nichteinsicht in die Sache, wenn Historiker die Scholastik aus Aristoteles erklären, und daher nicht etwa blos Form, Eintheilung u. s. w., sondern auch das Wesen derselben aus seinem Einflusse deuten. Alles Wesentliche an der Scholastik ist nicht aus dem griechischen Philosophen zu holen, wie denn bis ins 13. Jahrhundert die Scholastik bestand, ohne daß man die sämmtlichen Schriften des Aristoteles nur kännte, nicht zu sagen, benützte. Eben so ist zu bemerken, daß mancher Scholastiker dem Aristotelischen Systeme nicht einmal gewogen war, und doch Scholastiker blieb. Sobald es sich daher um die eigentlichen Principien, so wie um die Grundlage handelt, müssen wir den Einfluß in dem Sinne in Abrede stellen, als ob die Principien oder die Grundlage durch Aristoteles bestimmt worden wären. Damit ist aber zugleich ausgesprochen, daß der Einfluß seiner Philosophie auf das Innere der Scholastik sich nicht erstreckte, folglich auch nicht ein tiefdringender Einfluß genannt werden kann. Das Christenthum ist die Gestaltung des christlichen Geistes, nicht des Geistes irgend eines alten philosophischen Systemes; der wesentliche Unterschied des christlichen Geistes von jedem andern ist und bleibt immer der, daß er der göttliche Geist ist, der als solcher seine eigenen innern Gesetze hat, nach diesen frei aus sich selbst sich entwickelt, und eine Reihe von Wahrheiten erzeugt, die alle im engsten Zusammenhange mit einander stehen, und auf jener höhern Einheit ruhen, die der göttliche Geist selbst ist. In so ferne finden wir im Christenthume einen Kreis von Wahrheiten, die sich gegenseitig bedingen und organisch bestimmen, und in diesem wechselseitigen Bewegen zu und für einander ein System erzeugen. Dieß gilt nun auch von der Scholastik, und um so mehr, da

gerade in ihr die wissenschaftliche Bewegung auf eine so entschiedene Weise vorgegangen ist. Wenn deßhalb nicht in Abrede gestellt wird, daß Aristoteles allerdings auf die äußere Form Einfluß geäußert habe; so verschwindet dieser doch vor der im Innern bildenden Kraft des christlichen Geistes selbst, so wie vor der Einwirkung der Kirchenväter und namentlich des Augustinus. Und selbst das ist nicht zu vergessen, daß gerade die größten der Scholastiker die Ideen in Platonischem, nicht in Aristotelischem Sinne nahmen, indem sie die Realität derselben behaupteten. Dadurch, könnte es scheinen, ist aber der Einwurf an sich nicht gehoben, denn immerhin bestimmte sich ja dann die Scholastik nach der griechischen Philosophie. Allein, wenn man bedenkt, daß die Ansicht jener, die von Aristoteles Alles herleiten, die ist, dieser Philosoph habe unbedingte Macht ausgeübt, besonders da Plato längst in den Hintergrund gestellt worden sei; so kann von jener unbedingten Macht doch gewiß kein rechter Begriff gemacht werden, wenn man Plato, also einem Andern neben Aristoteles einen so bedeutungsvollen Einfluß einräumt. Und so wäre es von selbst klar, daß die Scholastiker mit Freiheit für sich bestimmten, welche Ansicht die richtige sei, und daß sie nicht blindlings der Auctorität eines Philosophen folgten. Im Ganzen ist überhaupt zu ersehen, daß nicht leicht eine Bestimmung, sei es von Aristoteles oder von Plato, rein beibehalten wurden, sondern sie erhielt die verschiedensten Modificationen, und erschien endlich nothwendig als das reine Product des eigenen Nachdenkens eines mittelalterlichen Philosophen oder Theologen. Wir entdecken daher bei den Scholastikern große Originalitäten, die bei jenem Einflusse nicht gedacht werden könnten, und jene hätten in der That eine harte, unauflösbare Aufgabe, welche den Reichthum der Gedanken und Anschauungen der Scholastiker auf Aristoteles zurückführen wollten. Dabei aber wird nicht verkannt, daß für die äußere Form, so wie überhaupt für die Entstehung und Bildung des Systems Plato und namentlich Aristoteles Vieles gewirkt haben. Allein wäre die Liebe und das eifrige Streben, ein wissenschaftliches System zu gestalten, nicht schon vorher da gewesen, so hätte Aristoteles nicht einmal Beifall und

Aufnahme finden können. Und dadurch wird auch der Einfluß auf die Form beschränkt und in engere Grenzen eingewiesen, als es bei vielen der Fall ist, die von der Philosophie historisch berichten. Somit fand Aristoteles Beifall, weil das wissenschaftliche Streben schon früher vorhanden war. Das Wesen selbst betreffend mag es aber jeder versuchen, die Weltanschauung der Scholastiker mit der Aristotelischen zu vergleichen, um sogleich die große Differenz zu sehen, die hier Statt findet. Aus dem Grunde dieser Verschiedenheit leuchtet es am meisten ein, daß die ganze Entwicklung auf etwas Anderm beruhte, als auf der Weisheit des Stagiriten. In jenem Sinne aber wird noch jetzt die Philosophie nicht frei von Plato und Aristoteles genannt werden dürfen, in welchem diese beiden Heroen auf ihre ganze Zukunft gewirkt haben.

Als das Innere der Scholastik oder als das Wesen derselben aber mag jetzt, und das ist die erste Bestimmung, ausgesprochen werden die enge Verbindung der Religion mit der Philosophie, welche Einheit aus dem wesentlichen Charakter des Christenthums sich entwickelt hat, welches die große Synthese, oder die Weltsynthesis ist, in der Weise, wie wir es oben dargestellt haben. [1])

---

1) Hegel gibt in seiner Philosophie der Religion in Beziehung auf diese Seite der Scholastik theilweise gute Bestimmungen. Nachdem er die Bemerkung gemacht, es scheine jetzt die Zeit gekommen zu sein, in der sich die Philosophie, theils auf unbefangenere, theils auf glücklichere, gedeihlichere Weise mit der Betrachtung der Religion befassen könne, fährt er also fort: „Neues ist aber diese Verknüpfung der Philosophie und Theologie nicht: sie hat Statt gefunden bei denjenigen Theologen, die man die Kirchenväter nennt, bei den vorzüglichsten derselben. Sie haben sich in die Neuplatoniker, neupythagoräische, neuaristotelische Philosophie tief hineinstudirt, und sind theils auf Veranlassung der Philosophie selbst zum Christenthum übergegangen, zum Theil haben sie diese Tiefe des Geistes, die sie durch Studium der Philosophie erworben, auf die Lehren des Christenthums angewandt. Dieser philosophischen Bildung verdankt die christliche Kirche die ersten Anfänge von einem Inhalte der christlichen Lehre, der noch nicht förmlich Dogmatik genannt

Haben wir so das innerste Wesen der Scholastik berührt, so erfordert es die Gerechtigkeit, auch jenen Geist zu nennen und zu preisen, in welchem jenes Verhältniß zum erstenmale zum Bewußtsein gekommen ist. Dieser Geist ist aber kein anderer, als der des Erigena, welcher als der Erste jene Einheit fest und klar ausgesprochen hat, und deßwegen auch der Vater aller speculativen Theologie geworden ist. 2) Nicht nur durch das ganze Mittelalter hindurch hat sein Geist mächtig gewirkt, sondern auch bis auf unsere Zeit herab, und wenn wir jenen Geist näher ins Auge fassen, der sich in der christlichen Philosophie oder speculativen Theologie der gegenwärtigen Zeit kräftig beurkundet, so finden wir, wenn wir in das Wesen dieses Geistes tiefer eindringen, daß es nur der Geist des Erigena ist, der aufs Neue erschienen ist, die Welt zu bewegen. Die Kirchenväter, die lateinischen wie die griechischen, waren, so weit sie philosophirten, mehr oder weniger abhängig von der griechischen Speculation. Mit Erigena beginnt die christlich-germanische Philosophie, und er ist es, der zuerst und auf immer ihr Wesen ausgesprochen hat. Zwar haben schon vorher zwei Männer auf die christlich-germanische Speculation hingewiesen, Beda und Alcuin. Allein der erste gehört doch beinahe noch ganz der alten Zeit an, und es schien, als ob in ihm nur die nothwendige Erinnerung an die frühere Philosophie

---

werden kann.... Diese Verknüpfung der Theologie und Philosophie sehen wir auch im Mittelalter; scholastische Philosophie ist Eins und Dasselbe mit der Theologie; Philosophie ist Theologie, und Theologie ist Philosophie. Man glaubte so wenig, daß das begreifende Erkennen der Theologie nachtheilig sei, daß man es für wesentlich hielt zur Theologie selbst." I. Bd. S. 6. 7. Hegel ist nur darin im Dunkeln, daß er den Stifter jener Einheit, Erigena nämlich, nicht kennt und als solchen anerkennt, wie es wenigstens aus dem erhellet, was wir bisher an Hegel'schen Aussprüchen über das Mittelalter in Hände haben.

2) Die betreffenden Stellen wird der zweite Band unseres Werkes enthalten, der das System des Erigena darstellt.

festgehalten werden sollte, obschon mit leisen Andeutungen des Kommenden. Im zweiten aber, in Alcuin erfaßte sich das christlich-germanische Princip schon vielfach in seiner Eigenthümlichkeit; allein es kam bei ihm nicht zum Begriffe. Zu diesem drang Erigena vor, und eben deßwegen ist er es, in welchem die christliche Speculation zuerst zu ihrem Bewußtsein gekommen ist. Erigena stellt in so fern als der Einzelne auch schon das Allgemeine dar; was er Einmal that, war für Allemal gethan. In diesem besondern Individuum ist somit die Allgemeinheit hervorgetreten, weil in ihm die Idee des Ganzen gewirkt hat. Es ist daher die Idee in der Bestimmung der Einzelheit, oder es ist die Einzelheit der Idee, die vor der Hand in einem Individuum aufgeht, um zur Allgemeinheit zu werden, in die große Wirklichkeit hinüberzutreten, und das eigene Selbstbewußtsein, das die Idee in sich trägt, zum allgemeinen Selbstbewußtsein zu erweitern.

So geht von Erigena die speculative Theologie aus; so kehrt sie aber auch in ihn wieder zurück, und das ist die große Bedeutung, die er in der Entwicklung des christlichen Systems hat, abgesehen von andern Verdiensten, auf die wir noch aufmerksam machen werden.

Wird das Innere und Wesentliche der Scholastik in die Vereinigung der Theologie und Philosophie gesetzt, so entsteht von selbst die Frage, wie das unmittelbare Element des Glaubens zum mittelbaren des denkenden Erkennens stehe, welches Verhältniß überhaupt Statt finde zwischen Glauben und Wissen, und das ist die zweite Bestimmung, um die es sich hier handelt. Es leuchtet aber schon zum Voraus ein, daß dieses Verhältniß auf der Vorstellung beruhe, zwischen dem rechten Glauben und dem rechten Wissen sei kein Unterschied des Wesens, sondern nur der Form, in der sowohl der Glaube als das Wissen existirt, und es bedürfe, um sie zur Einheit zu bringen, nichts weiter, als die Unmittelbarkeit der Form, in welcher der Glaube wohnt, zur Form des Wissens zu vermitteln. Von dieser Seite aus betrachtet, bestand die Thätigkeit der Scholastik in der Erhebung des Glaubens zum Wissen, folglich in

der Thätigkeit, die Religion und die Philosophie wirklich als Eins darzustellen. Das ganze Unternehmen aber ruhete einerseits in der Nothwendigkeit des Geistes, die aus seinem Wesen kommt, andrerseits aber in dem innern Vertrauen auf die Macht der christlichen Wahrheit.[1]) Das Wahre ist an sich schon das Vernünftige, und deßwegen wird es den Scholastikern nicht verübelt werden können, wenn sie das Christliche als das wahrhaft Vernünftige, und das Vernünftige als das Christliche darstellen wollten. Die Idee, die im Geiste ist und diesen treibt, verlangt es nicht anders; was aber in der Idee erkannt werden soll, muß nach allen Seiten bestimmt werden dürfen. Auf diesem Standpunkte kennt man den Satz nicht, man müsse bei dem unmittelbaren Wissen stehen bleiben, welches in der Form des Glaubens, des Schauens, und dieses in der Gestalt der unendlichen Sehnsucht auftrete; sondern auf jenem Standpunkte ist das Erste die Voraussetzung, daß man zum Wissen ganz besonders durch das Denken komme. Wer das Denken scheut, muß die Wahrheit scheuen. Dem Denken aber keinen Einfluß auf den Inhalt des Christenthums zugestehen, heißt das Christenthum sich so vorstellen, als könne es das Denken nicht ertragen, oder es sei nur dann und nur so lange wahr, wenn und so lange man das Denken gegen es einstellt. Wem aber das Christenthum die absolute Wahrheit ist, dem erscheint die Frage, ob diese Wahrheit erforscht werden dürfe, gleich der andern Frage, ob es erlaubt sei, zu untersuchen, ob das Christenthum wirklich das Christenthum sei. Wem dagegen aus andern, rationalistischen Gründen, das Christenthum nicht das Christenthum ist, der wird von einer andern Seite aus gegen die Scholastik zu Felde ziehen. Er wird nämlich, durch seinen Unglauben bestimmt, die dem Glauben heiligsten Wahrheiten für Wahn,

1) Auch dieß ist von Hegel erkannt worden. „So hat das ganze Mittelalter unter Theologie nichts anderes verstanden, als eine wissenschaftliche Erkenntniß der christlichen Wahrheiten, d. h. eine Erkenntniß wesentlich verbunden mit Philosophie.“ Religionsphilosoph. II. Bd. S. 294.

und die wissenschaftliche Behandlung dieser Wahrheiten für Subtilität und Spitzfindigkeit erklären. Aber der Unglaube spricht sich dadurch nur selbst als solchen aus und dieser Ausspruch ist sein eigenes Urtheil. Eben so wenig vermag sich der Einwurf gegen die Scholastik geltend zu machen, wenn er gleichwohl aus einer ehrenwerthen Quelle kommt, der sich so vernehmen läßt, dadurch, daß man den Glauben zum Wissen zu erheben suche, gestehe man, daß man mit dem Glauben allein sich nicht zufrieden stelle, dadurch aber verliere dieser seine Kraft auf das Handeln. Dieser Einwurf geht somit von dem praktischen Interesse aus. Allein man darf nur das Verhältniß ins Auge fassen, welches das Erkennen zum Handeln, und dieses zu jenem hat, um den Einwurf als einen nichtigen zu begreifen. Nur in der Einheit des reinen Erkennens und Handelns ist das Leben des Menschen ein wahrhaft geistiges Leben; mit dieser Einheit verschwindet auch die Idee alles wahren Lebens. Dann aber werden derlei Einwürfe auch durch die Erfahrung selbst widerlegt; denn die scharf- und tiefsinnigsten Scholastiker, wie Erigena, Anselm von Canterbury, Hugo von S. Victor, Bonaventura, Thomas von Aquin ꝛc. waren zugleich auch hohe sittliche Charaktere, reine, in sich harmonische Naturen, heitere Erscheinungen eines innigen in sich freudigen christlichen Lebens, wie sie nicht so leicht wieder vorkommen.

In den Bestrebungen, den Glauben zum Wissen zu erheben, offenbaren übrigens die Scholastiker nichts Neues, denn wir haben die ersten Anfänge davon schon bei den Vätern der ersten christlichen Jahrhunderte zu suchen; die Scholastik ist nur weitere Entwicklung Eines und desselben Strebens in der Kirche. Dabei versteht es sich von selbst, daß die Grundlage aller wahren Wissenschaft der Glaube blieb, der die göttliche Offenbarung enthält, und es ist jenes Verhältniß durchgängig als das richtige angesehen worden, das wir im letzten Abschnitte entwickelt haben, und worauf wir uns jetzt berufen. Der Gedanke war den Scholastikern fremd, das christliche Wissen könne vom Nichts ausgehen; eben so fremd auch die Vorstellung, um im Speculiren recht anfangen zu können, müsse man das, was Andere für

unmittelbare Wahrheit halten, als reine Täuschung ansehen, in der keine Wahrheit ist, nichts Bleibendes, nichts Festes. Diejenigen, welche so verfahren zu müssen glauben, täuschen in der Regel nur sich selbst, und zwar in zweifacher Weise, zuerst, weil sie den Zweifel auf ungeschickte Weise handhaben, und zwar so, daß dieser ihr Zweifel nicht der rechte ist, sondern der, welcher vom Bösen stammt; dann aber, weil sie, gleichwie sie von Nichts anfangen, und eben so aus einem Zustande in den andern durch Nichts übergehen, also auch zu Nichts kommen, während sie doch dafürhalten, zu Etwas gekommen zu sein. Die Scholastiker nahmen im Gegentheil ihren Ausgangspunct bei Etwas, und der Zweifel, den sie gelten ließen, übte seinen Einfluß nur in der rechten Art und Weise, wie es wissenschaftlich sein soll und muß, so daß sie mittelst desselben nur das Fremde an dem unmittelbaren Objecte aufzuheben suchten, keineswegs aber glaubten, den Gegenstand selbst vor der Hand läugnen zu müssen. So hat Anselm von Canterbury Gottes Dasein philosophisch zu beweisen gesucht; aber es ist ihm nie eingefallen, zu diesem Behufe Gottes Dasein absolut für sich zu läugnen, und den Glauben, oder das unmittelbare Gottesbewußtsein bis auf die letzte Wurzel zu vertilgen.

So groß daher in diesem Zeitalter auch der Drang des Wissens war, so sehr die Geister sich auszeichneten durch Scharf- und Tiefsinn, so wenig ein Gegenstand, den sie erkennen wollten — und es gab keinen bedeutenden, mit dem sie eine Ausnahme machten — im Stande war, ihren kühnen Muth niederzuhalten; so demüthig blieb doch stets der Sinn und verehrte das Evangelium als jenes höhere Licht, indem wir das Licht erst recht sehen. Aber deßwegen blieb die Forschung immer frei, so wie der Geist immer gläubig.

Auch für diese zweite Bestimmung finden wir bei Erigena den Ausgangspunkt im Mittelalter und für dasselbe. Die göttliche Offenbarung war ihm der unerschütterliche Grundstein der Wahrheit,[1]) und erst aus dem Glauben sollte sich das Wis-

1) Non alia fidelium animarum salus est, quam de uno om-

sen entwickeln. Ihm folgte in dieser Bestimmung Anselm[1]) und diesem die meisten Scholastiker des Mittelalters. Ihr Streben ging auf die wahre Vernünftigkeit und Intelligenz in Gott, und in dem kraftvollen Ringen darnach, in ihrem unermüdlichen Eifer, zur Region des Lichtes sich emporzuschwingen, wohin ihr Blick unverwandt gerichtet war, sind sie die eigentlichen Repräsentanten des Zeitgeistes geworden, der in allen Erscheinungen, Handlungen und Institutionen ein ideales Gepräge zeigte. [2]) Daher in all diesen Erscheinungen das Hohe, Erhabene, Feste und Ewige. Wie in den Gebäuden, besonders in den Kirchen Alles zum Himmel anstrebte, und der letzte Zweck kein anderer war, als das Ringen nach dem Göttlichen, so wie das Göttliche selbst symbolisch darzustellen; so hatte auch die Scholastik kein anderes Ziel für die Wissenschaft, als auf der Grundfeste des christlichen Geistes ein Gebäude von Wahrheiten zu errichten, das mit seinen Zinnen den Himmel berührte. Das Unendliche, das kein Sterblicher geben kann, war in der Offenbarung gegeben; und auf diesem heiligen Boden fest und unerschütterlich ruhend, suchte man ein-

---

nium principio quae vere praedicantur, credere, et quae vere creduntur, intelligere. De divis. nat. II. c. 20. p. 61. Ratiocinationis exordium ex divinis eloquiis assumendum esse aestimo. Ex ea enim omnem veritatis inquisitionem initium sumere necessarium est. II. c. 15. p. 56. Cfr. I, c. 66. p. 37. V, c. 18. p. 240. De praedest. p. 129. De divis. nat. I. c. 41. p. 22. II. c. 33. p. 93.

1) Sicut rectus ordo exigit, ut profunda christianae fidei credamus, priusquam ea praesumemus ratione discutere: ita negligentiae mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere. Cur Deus homo? c. 2. p. 169. ed. Gerberon. Venet. cfr. Proslog. c. 1. sub. fin. p. 43. De fide Trinit. c. 2. p. 261. Sonst wird Anselm mit Unrecht als der erste citirt, der das Wissen aus dem Glauben hervorgehen läßt. Vgl. Hegel's Encyklopädie der philosoph. Wissenschaft. 3te Aufl. S. 93. Religionsphilosophie. II. Bd. S. 295. Vgl. I. Bd. S. 6. 7.

2) Ich verweise auf meine Abhandlung über das göttliche Ebenbild in der Tübinger theolog. Quartalschrift. S. 403 — 418. Jahrgang 1830.

zudringen in die Reiche der Natur und des Geistes, und in Terminus und Syllogismus, in Thesen und Antithesen, in Quästionen und Responsionen, in Distinctionen und Conclusionen, den Pfeilern und Säulen des Systems, die Eine Wahrheit zu erhärten und darzustellen. So offenbarte sich die Fülle der substantiellen Wahrheit in den verschiedensten Formen, trat hervor ans Licht in den mannichfaltigsten Offenbarungen, die aber immer auf das Eine, und doch unendlich reiche Wesen hinwiesen. So auf jener göttlichen Grundlage fest eingewurzelt stehend, und ausgerüstet mit seltenem Scharfsinn und einer unüberwindlichen Dialektik, scheute der Geist weder Höhe noch Tiefe; er fragte überall nach dem Ersten und Letzten, und ruhete nicht, bis er die höchsten Fragen über Gott und Welt, Geist und Natur sich befriedigend gelöst hatte. So bald die Geisteskräfte in Einem Brennpuncte concentrirend, bald zu den Grenzen der Erkenntniß fortgehend, bedienten sie sich einer Freiheit, die, durch den Glauben nur weiter ausgedehnt, nicht eingeschränkt, für sich nichts mehr in Anspruch nehmen konnte, wenn sie nicht in blinde Willkühr, welche die Unfreiheit ist, fallen wollte. [3]) Jene Freiheit mußte sich eigentlich von selbst verstehen. Denn war es schon die Absicht der Scholastiker, die christliche Wahrheit durch die Vernunft zu bestätigen; so war doch in diesem Streben keine Hemmung für die freie Forschung enthalten, sondern im Streben lag vielmehr dieß, mit aller Freiheit bis zum Letzten und Höchsten vorzudringen, überall zum Absoluten fortzugehen, und dabei in der Idee von Gott seinen Ausgangspunct zu nehmen, wie Erigena, Anselm von Canterbury u. A.; wobei es nicht fehlen konnte, daß Manche, den wahren Standpunct in der Idee entweder ver-

---

3) Prof. H. Ritter, der rühmlich bekannte Verfasser einer Geschichte der Philosophie, hat dießfalls in seinen sehr schätzenswerthen Allgemeinen Betrachtungen über den Begriff und den Verlauf der christlichen Philosophie ganz gute Gedanken geäußert. S. 46—49. Auch sonst fehlt es nicht an trefflichen Bemerkungen. Ich citire diese Abhandlung nach dem Abdruck, der aus den „Studien und Kritiken“ besonders veranstaltet worden ist.

greffend oder nicht treffend, auf Abwege geriethen und Censuren von Seite der Kirche unterlagen. Diese kirchlichen Censuren sind übrigens eben so sehr Beweise der wirklich eingeschlagenen Abwege als der vorhandenen Freiheit, womit sie eingeschlagen wurden. Die Censur hatte aber nur den Sinn, daß das, was beim Philosophiren auf Abwegen gewonnen worden war, nicht Wahrheit enthalte, noch viel weniger, daß dieß die christliche Wahrheit sei. Das wird aber der Kirche erlaubt sein, als nicht zu ihrem Bewußtsein gehörig auszusprechen, was diesem Bewußtsein entgegen ist. Das Streben selbst aber, zum Absoluten im Erkennen und Begreifen vorzudringen, unterlag als solches nie einer Censur, sondern nur das falsche Resultat, das auf falschen Wegen erhalten worden war.

Aus diesen Bestimmungen läßt sich das Wesen der Scholastik erkennen; eben deßhalb aber werden an ihnen auch die wahren und falschen Darstellungen offenbar, wovon die letztern die erstern an Zahl bei weitem übertreffen.[1])

---

1) Zu den richtigen Urtheilen gehört das von Fr. v. Raumer a. a. O. gefällte: „Man hat gesagt: scholastisch sei diejenige Behandlung der Gegenstände, wo, nach Aufstellung der meisten für und wider aufzutreibenden Gründe, in syllogistischer Form die Entscheidung aus Aristoteles, den Kirchenvätern und dem herrschenden Lehrgebäude hergenommen wird (welches die Ansicht Tiedemann's im Geiste der speculativen Philosophie IV, 338. ist). Diese Erklärung deutet allerdings wichtige Punkte an, ohne jedoch das Wesentliche zu erschöpfen. Die unwandelbare Richtung der scholastischen Philosophie auf die höchsten Gegenstände, auf Gott und sein Verhältniß zu dem Menschen und der Welt, ist ihre wesentlich vortreffliche Seite, und wir begreifen nicht, wie eine völlige Trennung der Theologie von der Philosophie genügend und beruhigend zu Stande gebracht werden kann, da die wichtigsten Fragen und Lehrstücke beider Wissenschaften dieselben sind, wenn sie auch unter verschiedenen Namen und Standpunkten behandelt werden. Nur eine schlechthin gottläugnende Philosophie wird in ihrem folgerechten Irrthume alle Theologie, nur eine vollkommen abergläubige Theologie allen Vernunftgebrauch verwerfen.“ Ferner hat Möhler in der Tübinger Quartalschrift Jahrg. 1828, S. 62—72. in das Wesen der Scholastik tiefeingehende Gedanken geäußert, so wie H. Ritter a. a.

Wir würden etwas für die Scholastik Bedeutendes übergehen, wenn wir hier nicht des Streites zwischen Nominalis-

---

S. 40 ff., Gieseler, Neander (im heil. Bernhard), Guericke, Engelhardt in ihren allgemeinen kirchenhistorischen Werken. Feindselig gegen die Scholastik, und ihren Werth schlechthin verkennend, sind die Urtheile, die wir bei Thomasius histor. sap. et stult. III. c. 16. p. 228. sq., bei Tribbechovius de doctoribus scholast. et corrupta per eos divinarum rerum scientia, durchgängig, bei Brucker histor. critic. philosoph. an sehr vielen Orten, besonders III, p. 721. u. 869—882., Hottinger hist. eccl. Sec. XIII. p. 357—434. finden. Auch Tennemann ist nicht glücklich in seinen Ansichten, die er im VIII. Bd. seiner Geschichte der Philosophie v. S. 1—42 äußert, wozu schon im VII. Bd. S. 87—336. ein Vorspiel gegeben wird. Concentrirt sind die ungerechten Vorwürfe gegen die Scholastik zu lesen in Reinhold's Geschichte der Philosophie, wo der Verfasser, um alles Häßliche nur um des Häßlichen willen zu häufen, sagt: „An den Namen der scholastischen Philosophie knüpft sich die Bedeutung des Charakters, welcher dem philosophischen Treiben der zur römischen Kirche gehörigen christlichen Gelehrten durch das Mittelalter hindurch ausschließlich angehört, und welcher an ihnen auch nach der sogenannten Wiederherstellung der Wissenschaften bis zum Zeitalter des Des-Cartes im Ganzen genommen als der vorherrschende erscheint. Die wesentlichen Merkmale dieses Charakters sind die einseitige Bewegung der philosophischen Forschung und ihrer Methode, unter Leitung der Lehrformeln und Lehrbestimmungen, welche aus der aristotelischen und neuplatonischen Schule in die Schulen des Mittelalters sich verpflanzten, nebst der Geschmacklosigkeit und der pedantischen Steifheit in der Darstellung, deren Mittel das barbarische Mönchslatein war; dann das Festhalten im Gebiete der Religion und Moral an unwürdigen durch die Hierarchie und den Zeitgeist aufgedrungenen Wahnbegriffen, welche in theoretischer Hinsicht für geoffenbarte göttliche Wahrheit, in praktischer für die unerläßliche Bedingung zur Erlangung der Seligkeit galten und bei ihrem Widerspruche gegen die gesunde Vernunft alle freien Untersuchungen derselben unmöglich machten; ferner der Mangel an historischer und philologischer Wissenschaft und Kritik, der, wo möglich, noch größere an Naturkunde und Psychologie; endlich, die aus allem diesem hervorgehende unnütze Verwendung des Fleißes und Scharfsinnes auf regelrechte Unterscheidungen, Erklärungen und Demonstrationen erkenntnißleerer Begriffe und auf die Lösung werthloser, von irregeleiteter Spitzfindigkeit ersonnener Probleme. Könnte ohne Freiheit und Gesundheit in dem Vernunftgebrauche, auf

mus und Realismus gedächten, wobei unter anderm auch der Einfluß erwähnt werden muß, den Plato und Aristoteles auf das Mittelalter dießfalls ausübten. Es muß aber schon zum Voraus einleuchten, daß an diesem Orte eine eigentliche Geschichte des Realismus und Nominalismus nicht gegeben werden könne. Eben so wenig kann von uns erwartet werden, daß wir den Streit selbst schlichten.

Plato sah die Dinge ihrem Wesen nach als Darstellungen ursprünglicher göttlicher Ideen an. Die Ideen präexistiren auf übersinnliche Weise im göttlichen Verstande, und sind so die Urbilder der existirenden Wesen. Alles Sinnliche und Empirische ist somit nur Nachbildung einer Idee, welche das reine und allgemeine Sein ist, das als das ursprüngliche dem zeitlichen Leben der Dinge vorangeht. Die Ideen werden daher auch nicht aus dem Sinnlichen und seinen Zusammensetzungen gewonnen, sondern sie sind mit der Vernunft zugleich gesetzt und gegeben, und gehen als das Ursprüngliche den Wahrnehmungen und Vorstellungen des empirischen Gegenstandes voran. Diese übersinnliche Welt der Ideen ist zugleich die eigentliche und wahre Welt, das wahrhafte Sein, *το ὀντως ὀν*. Die Idee in diesem Sinne ist deßhalb nicht etwas logisch Abstrahirtes, sondern das ursprüng-

---

dem während des ganzen Mittelalters das Joch zahlloser Mißverständnisse und Vorurtheile lastete, und ohne die Hilfsmittel, welche die Geschichte, die Sprachkunde und die Bekanntschaft mit den Erscheinungen und Gesetzen der Natur darbieten, etwas wirklich Brauchbares und Bedeutendes in der Spähre der philosophischen Speculation geleistet werden, so würde der unermüdliche Fleiß, Eifer und Scharfsinn der Scholastiker es geleistet haben. Aber zufolge der ungünstigen Bedingungen, unter denen sie philosophirten, konnte bei ihrer, trotz alles Aufwandes geistigen Anstrengung, doch nichts besseres zum Vorschein kommen, als eine nach entgegengesetzten Richtungen bald auf den Irrwegen einer gehaltlosen, spitzfindigen Dialektik, bald auf denen einer schwärmerischen Mystik sich verlierende Grübelei, unter deren Mißgriffen und Blendwerken nur selten ein etwas hellerer Blick in das Reich des philosophisch Erkennbaren auf eine erfreulichere Weise sich bemerkbar macht." II. Bd. S. 16 17. — Urtheile, wie das voranstehende, ruhen auf gänzlicher Unkenntniß dessen, worüber sie gefällt werden.

liche, lebendige Sein, das in sich Einheit ist, obwohl auch Vielheit, in welcher und durch welche das Eine sich nur entfaltet, keineswegs aber seine Harmonie verliert, in welcher die Göttlichkeit wohnt. In diesen Ideen nun, welche die göttlichen Urbilder der Dinge im göttlichen Verstande sind, ist die wahre Realität enthalten, und Plato kennt nichts Realeres als eben sie. So ist das wahrhaft Ideale schon an und für sich das wahrhaft Reale, die ἰδεα das ὀν, und das ὀν das νοητον; beides also Eins.[1])

So sehr also Aristoteles gesucht hat, seinem Lehrer Plato in Absicht auf die Ideenlehre Widerspruch entgegenzuhalten, so wenig konnte er sich doch von diesen Vorstellungen losmachen, ohne sich selbst vielfach zu widersprechen. Er gestand den Ideen zwar reale und physische Existenz zu, schränkte aber diese auf die Materie, auf die Individuen ein, mit welchen jene von Ewigkeit her vereinigt waren. Von diesen Individuen lösen sich gewisse zur Darstellung taugliche Bilder ab, um sich im menschlichen Geiste abzuzeichnen. Die Individuen alle sind aus Materie und Form zusammengesetzt; da sie aber eine gemeinschaftliche Form haben, gehören sie zu Einem Geschlechte, Gattung; und diese allgemeine Form, Idee, nimmt der Verstand wahr. Der Unterschied der Ansicht des Aristoteles von der des Plato ist daher zunächst der: Plato läßt von Ewigkeit her im göttlichen Verstande die Idee als das Urbild eines Individuums oder Dinges existiren; Aristoteles leitet die Ewigkeit der Form, Idee, von der Ewigkeit der Materie ab; die Materie kann nach ihm wohl ohne Form,

---

1) Diejenigen, welche diese Vorstellungen des Plato unrichtig angesehen haben, sind schon von Tertullian beschämt worden, der in seiner Schrift de anima c. 18. über die Platonischen Ideen Folgendes sagt: «Vult enim Plato esse quasdam substantias invisibiles, incorporales, supermundiales, divinas et aeternas, quas appellat ideas, id est, formas exemplares et causas naturalium istorum manifestorum et subjacentium corporalibus sensibus, et illas quidem esse veritates, haec autem imagines earum. Was Tertullian Substanz nennt, hat Cicero schon essentia genannt.

die Form aber nicht ohne Materie sein. Bei Aristoteles erscheint die Idee vorzüglich als Gattungsbegriff; aber auch von dieser Seite angesehen, und gerade von dieser, kann er doch nur unter der Bedingung dem Plato in Beziehung auf die Ideen widersprechen, [1]) als er sich in Absicht auf die Erkenntniß der Wahrheit, nach ihren nothwendigen, unveränderlichen und ewigen Verhältnissen selbst widerspricht. [2]) Denn während er die Materie — ὑλη — als das an sich selbst Unbestimmte — ουδε τι, ουδε ποσον, ουδε ποιον — und deßwegen als das Nichtseiende — μη ὀν annimmt, erkennt er im Geiste zwar das Wesentliche, aber nicht in seiner vollen Kraft und Bedeutung, nicht als das absolute Prius der Welt und daher auch nicht in der Weise, wie es durch dieses Verhältniß im Platonischen Sinne Erkenntnisse a priori gibt, ohne daß dadurch die andern a posteriori aufgehoben werden. Daß er aber den Geist in eigenthümlicher Form — εἰδος nach Gattung und Art, so wie in jedem Individuum besonders existiren ließ, darin kann ihm nicht widersprochen werden, denn hierin verdient er alle Anerkennung; allein auch Plato hob das Individuum als solches nicht auf. [3])

Verschieden sowohl von der Platonischen als von der Aristotelischen Ansicht über die Ideen und allgemeinen Begriffe ist die des Zeno. Er lieh dem allgemeinen Begriffe nur in so fern im Geiste eine Existenz, als dieser sie durch Vergleichung bildet und an Zeichen knüpft. Wenn daher Plato sich an seine ewigen Ideen, Aristoteles sich an seine Vereinigung der Materie und Form hielt; so kamen die Stoiker zu dem Grundsatze: Nichts sei in dem Verstande, was nicht vorher in den Sinnen gewesen sei. Nach dieser Vorstellung wären die allgemeinen Begriffe als etwas für sich Bestehendes gänzlich aufgehoben; es gibt nichts in abstracto, Art und Gattung existiren nicht in der

1) Methaphys. I, 7.

2) Analyt. Poster. I, 6. 8. 30.

3) Die Aristotelischen Bestimmungen über Form und Materie vgl. Physic. I. 7. 9. II. 1. 8.

Natur der Dinge, sondern sind als vom blossen Gedanken erzeugt nur ein Gedankending.

Aus diesen Ansichten von der Geltung oder Nichtgeltung der allgemeinen Begriffe entwickelt sich im Mittelalter der Streit zwischen den Realisten und Nominalisten.

Wäre es den Alexandrinern mit ihrem Streben gelungen, den Plato mit dem Aristoteles in Absicht auf die Lehre von den Ideen zu vereinigen; so hätte sich der Streit entweder gar nicht erhoben, oder nicht in der Gestalt, wie wir ihn im Mittelalter vor uns haben, sich gezeigt. Sie übergingen aber das Wichtigste, das zugleich das Schwierigste war, mit Stillschweigen, und indem sie die alten Classificationen der allgemeinen Begriffe wohl studirten, unterließen sie, über die Natur derselben weiter und tiefer nachzuforschen. Porphyr, der durch seine Einleitung in die Kategorien des Aristoteles für das ganze Mittelalter so wichtig geworden ist, berichtet zwar, daß er über diesen Gegenstand viel nachgedacht habe, übergeht aber die Sache selbst als eine, die er wegen ihrer Dunkelheit nicht erhellen könne. „Ob Geschlechter und Gattungen in der Natur wirklich existiren, oder ob sie blos Begriffe des menschlichen Geistes sind; und, wenn sie wirklich existiren, ob sie mit den sinnlichen Gegenständen vereinigt, oder von ihnen getrennt sind," darüber wagt er im Eingange zu seiner Einleitung nichts zu bestimmen. [4]) Um so mehr ließen es

---

4) *Αὐτίκα περὶ γενῶν τε καὶ εἰδῶν, τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν, εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται, εἴτε καὶ ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν, ἢ ἀσώματα, καὶ πότερον χωριστὰ, ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα, παραιτήσομαι λέγειν, βαθυτατης οὔσης τῆς τοιαύτης πραγματείας, καὶ ἄλλης μείζονος δεομένης ἐξετάσεως.* Porphyrii inst. prooem. in Aristot. opp. Tom. I. ed. Casaubon. p. 1. Petrus Ramus macht daher die richtige Bemerkung: «Porphyrius prooemio operis questiones de genere et specie ab instituto, ut fateatur, alienas, proponit, an genera et species subsistant, an in nudis intellectibus posita sint; sine substantia corporalia sint, aut incorporalia, et utrum separata a sensibilibus, an insensibilibus posita. Quibus questionibus crucem fixam esse credas, ad torquendos eos, qui Porphyrio erudiendi traderentur. Animadvers. Aristot. lib. III. p. 62.

sich daher die Scholastiker angelegen sein, darüber ins Reine zu kommen.

Die mit Plato in Absicht auf die Realität der Ideen übereinstimmten, wurden im Mittelalter Realisten genannt; die jene Realität läugneten, und sie nur in Gedanken und Gedankenoperationen bestehen ließen, Nominalisten, und zwar aus dem Grunde, weil sie die Ideen und allgemeinen Begriffe blos als leere Namen gelten ließen, welchen in der Natur der Dinge nichts entspricht.

Näher betrachtet behauptet der Realismus, es gebe Wesen, die den allgemeinen Begriffen und Ideen als solchen rein entsprechen, welche daher jene Merkmale an sich haben, die in den allgemeinen Begriffen und Ideen enthalten sind, und zu dem Wesen des Begriffs oder der Gattung gehören. Dazu werden aber die blos zufälligen verschiedenen Eigenschaften nicht gerechnet, durch die sich Einzeldinge unterscheiden; nur das wahre Sein und Wesen der Gattung soll an ihnen ausgedrückt sein. Sonach werden die allgemeinen Wesen, Universalia, vorgestellt, als existiren sie unabhängig von den Einzeldingen und früher als diese, ante rem, denn die Einzeldinge werden erst durch die Ideen als ihre Urbilder hervorgebracht, sind also in ihrem Sein durch diese bedingt. Dagegen stützt sich der Nominalismus auf seinen Satz, das Allgemeine, die Universalia, existiren nur im Verstande, in den Vorstellungen, welche bedingt seien durch die Einzelwesen, und daher erst nach ihnen, post rem, in uns sich erzeugen, daher sie denn auch keine Wirklichkeit, keine Realität hätten. Somit schrieb der Nominalismus blos den Einzelwesen Existenz zu.

Das ist der Unterschied der Ansichten im Allgemeinen. Der Realismus erhielt, besonders da sich auch Thomas von Aquin und Duns Scotus gegen den Nominalismus erklärten, im Ganzen das Uebergewicht, wenn schon gegen das Ende des Mittelalters der Nominalismus durch Occam sich, und besonders in Teutschland geltend machte; aber es war auch nicht mehr der Nominalismus, der zu Anfang in Roscelin hervorgetreten war, sondern Occams Nominalismus glich in mancher Beziehung

dem des Abälard, der aber eben deßwegen Anfangs für keinen Nominalisten, sondern mehr noch für einen platonischen Realisten gehalten wurde, wie er denn dem Nominalismus seiner Zeit entgegengetreten ist und ihn mit vielen Gründen bestritten hat. Occam lehrte daher Etwas, was so ziemlich die Mitte von dem hielt, worüber die Parteien Anfangs auseinander gegangen waren. Daher war auch der Realismus zur Zeit Occams nicht mehr der, welcher er zur Zeit Anselms gewesen war.

Das war überhaupt der Fehler, daß es keinem gelang, das lösende Wort zu treffen, wodurch das allgemeine Gewirre entwirrt worden wäre, und dem sich auch die erbittertsten Gegner hingegeben hätten als Besiegte. So z. B. hätte die Vorstellung, die als die an sich ganz richtige wohl hätte aufgefunden werden können, daß die Einzeldinge ganz auseinander fallen würden, und keines mehr zum andern nach Art und Gattung gehören könnte, wären nicht Art und Gattung wesentliche Formen des Seins und Daseins. Mit der Annahme der wesentlichen Form war das Individuum als solches nichts weniger als aufgehoben, es konnte bestehen und besteht noch in aller Kraft und Bedeutung. Uebrigens ist nicht zu verkennen, daß der excessive Realismus das Princip der Individualität in mehrfacher Beziehung hart bedrohte. Das war im Allgemeinen der üble Umstand, daß Mehrere dieser Zeit auf Extreme kamen, wobei die Wahrheit immer leidet; und dieß gilt von den Nominalisten nicht weniger als von den Realisten; denn wenn die erstern geradezu behaupteten, das Allgemeine sei später als das Einzelne, es sei folglich post rem; so möchten wir ihnen schwerlich beistimmen, abgesehen davon, daß diese Ansicht später als einseitiger Empirismus hervorgetreten ist, wie der Lockesche rc., wodurch das Princip des Nominalismus sich weiter in seiner wahren Gestalt offenbarte.

Die zwei Parteien wurden zunächst dadurch zu drei, daß zwischen den Realisten, welche schlechthin zu Plato hielten, welcher den Ideen eine metaphysische, absolute, von den Individuen unabhängige Existenz zuschrieb, und den Nominalisten, die, nach den Stoikern den allgemeinen Begriffen nur jene logische Existenz zukommen ließen, die der Verstand durch Abstraction

von sinnlichen Eindrücken erzeugt, noch solche aufstanden, die, um zwischen diesen beiden Parteien Frieden zu stiften, im Sinne des Aristoteles behaupteten, die Universalien hätten eine physische Existenz, und ruhen in dem Individuum als seine Form. Somit wurde jetzt von den allgemeinen Begriffen das Dreifache behauptet: sie existiren nach Plato vor den Objecten, nach Zeno nach den Objecten, nach Aristoteles in den Objecten. Zu der zweiten Classe, welche die der excessiven Nominalisten war, gehörte Roscelin, den man nicht mit Unrecht auch den Stifter des Nominalismus nennt, und der in Folge seiner Lehre auf einen Tritheismus kam,[1]) Roscelin ging sogar so weit, daß er behauptete, das Allgemeine habe nicht einmal im Verstande Existenz, die Gattungen seien keine Begriffe, sondern bloße Namen, leere Worte. Gegen diese in jeder Weise übertriebene Ansicht trat Abälard auf, der die allgemeinen Begriffe an individuelle Wahrnehmungen knüpfte. Aus den Wahrnehmungen entwickelt nach ihm der menschliche Geist die allgemeinen Begriffe, welche sofort die Sprache darstellt. Wenn aber schon auf diese Weise die Sprache nothwendig ist zu den allgemeinen Begriffen, so sind darum doch die allgemeinen Begriffe, die in der Sprache dargestellt werden, noch lange nicht bloße Worte. So sehr aber Abälard die Ideen in den einzelnen Wesen auch gegründet sein läßt, so sehr stellt er doch auch in Abrede, daß sie deßwegen absolute und unabhängige Realität haben.[2]) Abälard gab sich durch diese Bestimmungen als einen Aristoteliker kund; allein in anderm Sinne war er doch wieder mehr Platoniker. Diejenigen, welche als die excessiven Nominalisten an Zeno sich hielten, und die

---

1) Von Roscelin sagt Aventinus: «Qui (Roscelinus) primum scientiam vocum sive dictionum instituit, novam philosphandi viam invenit. Annal. Bojor. l. VII. c. 3.

2) Abälard hielt sich an den Satz: rem de re praedicari non posse, sed ideam de ideis. Der Satz, auf dem die Nominalisten fußten, war der: Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem.

allgemeinen Begriffe für bloße Thätigkeiten des abstrahirenden Verstandes erklärten, wurden häufig Conceptualisten genannt.

Die Realisten theilten sich in zwei Classen, in solche, die wie Gilbert de la Porée, Richard von S. Victor u. A. zu Plato, und in solche, die nach den obigen Bestimmungen zu Aristoteles sich hielten. Zu den Letzteren gehören Alanus von Ryssel, Alexander von Hales, Vincenz von Beauvais u. A. Zwar hat man gesucht, wenigstens sechs Classen von Realisten herauszufinden; allein dieß war nur solchen Gelehrten möglich, die in den Scholastikern entweder nur Realisten oder nur Nominalisten erblicken, und diese Unterscheidung als das Wesentliche der ganzen mittelalterlichen Philosophie und Theologie ansehen.

So theilte Aristoteles im Mittelalter seine Herrschaft mit Plato und Zeno. Uebrigens gab es für ihn noch andere Weisen auf die Scholastik einzuwirken, besonders durch die Sätze, die er sowohl für die Metaphysik als für die Logik als Hauptsätze aufgestellt hatte. Der für die Metaphysik so wichtig gewordene Satz ist: nur von den nothwendigen und allgemeinen Dingen gibt es eine wahrhafte Wissenschaft, und die Philosophie ist die Wissenschaft der Principien. Der zweite, der Logik zu Grund liegende Satz aber ist der: Jede Wissenschaft besteht aus drei Dingen, aus Principien, Definitionen und Demonstrationen, d. i. Syllogismen, die sich mit der Absonderung eines Begriffes von denen, die er in sich enthält, beschäftigen. Durch diese Bestimmungen hat der Stagirite mehr Einfluß gewonnen als durch seine Ideenlehre, durch die er nur eine sehr getheilte Herrschaft an sich zu reißen im Stande war.

Da wir nun bisher über die Scholastik nach ihren innern und äußern Verhältnissen das Nothwendige vorgebracht haben, gehen wir zur Mystik über. Es liegt aber weder in unserer Absicht noch in unserer Aufgabe, mehr auf sie uns einzulassen, als nothwendig ist, um ihr Entstehen und ihr eigentliches Wesen zu begreifen.

Das Wort Mystik wird am häufigsten und wohl auch

am richtigsten abgeleitet von dem griechischen Verbo μύω, welches einmal den dumpfen seufzenden Laut bezeichnet, der entsteht, wenn man den Mund schließt und die Lippen fest zusammendrückt, dann aber auch das Verschließen des Mundes selbst. Den Mund schließt man beim Unaussprechbaren und Geheimnißvollen, und das Schweigen ist sofort ein heiliges. Daher denn auch μυστικὸς das Geheimnißvolle, Unaussprechliche, μύστης den Geweihten und Eingeweihten, μυστήριον aber das Geheimniß selbst oder die geheimnißvolle heilige Lehre bedeutet. Im Christenthume, welches als ausgesprochenes, vorher aber verschlossenes Wort Gottes, oder als göttliche Offenbarung, selbst das große Mysterium des göttlichen Reiches ist, geht das Wort „Mysterium" auf die durch Gott in Christus eröffnete Heilsanstalt; als laut gewordenes Mysterium aber hört es auf etwas schlechthin Geheimnißvolles zu sein, es ist das Offenbare geworden. Bezogen wurde das Wort von den Kirchenvätern, die sich in ihren Bestimmungen meistens an die heilige Schrift hielten, [1]) theils auf die Menschwerdung Gottes, theils auf die geistige Verbindung Christi mit der Kirche, theils auf die Lehre Christi, theils auf die Sakramente. [2])

---

1) Man erinnere sich an die verschiedenen Bedeutungen der Worte μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ, τῶν οὐρανῶν κ. τ. λ. in den Evangelien und Briefen, die sich aber zuletzt doch auf den Einen Rathschluß Gottes mit der Menschheit und die Offenbarung und Entwicklung desselben in der Zeit beziehen. Matth. XIII, 11. Marc. IV, 11. Luc. VIII, 10. Röm. XI, 25. XVI, 25. 1. Cor. II, 7. IV, 1. Ephes. III, 3—9. I, 9. V, 32. VI, 19. Col. I, 26. 27. II, 2. IV, 3. 1. Tim. III, 9. 16. Apoc. X, 7.

2) Auf die Incarnation beziehen sich mit Rücksicht auf Timoth. III, 16. u. Col. I, 26. Chrysolog. serm. L. Isidori. Pelus. epp. l. II. p. 214. 215. ed. Paris 1638. Theophyl. comment. in Pauli epp. p. 769. ed. Londini 1636. Theodoret. p. 350. Dionys. Areopag. hierarch. coel. sect IV. c. 4. Cyrill. Alexandr. adv. Nestor. lib. III, p. 94. ed. Paris. 1638. Auf die Verbindung Christi mit seiner Kirche nach Ephes. V, 32. Theodoret. p. 316. Theophyl. p. 560. Gregor. Nyss. homil. IV. in Canticum.

Obschon aber das Mysterium als das lautgewordene auch das offenbare ist, so trennten es die Kirchenväter doch streng von der planen, blos verständigen Weisheit der Welt, welcher gegenüber es immer als das Hohe, Tiefe, Unaussprechliche erscheint. So hält Chrysostomus das Mysterium für das Unaussprechbare, ἀπόῤῥητον, [3]) das aber wegen der Fülle seines Inhalts unsere ganze Bewunderung in Anspruch nimmt. Theodoret sieht es an als etwas, was nur dem Schauenden bekannt ist. [4]) Es ist leicht, von hier aus die Entwicklung jenes Begriffes zu verfolgen, die dem Mystischen besonders das Mittelalter verliehen hat, namentlich nachdem Dionysius Areopagita seine Lehre über die mystischen Anschauungen, μυστικὰ θεάματα geschrieben hatte.

Man hat gesucht, die Mystik, besonders wie sie in Dionysiuß hervorgetreten ist, und nach ihm sich entwickelt hat, auf Plato, besonders aber auf die Neuplatoniker zurückzuführen. Dieser Versuch hat neben seinem theilweisen Wahren doch viel mehr Unwahres; überhaupt aber ist auch hier das Extreme in

---

t. 1. p. 522. ed. Paris. 1638. Auf die Lehre Christi nach Col. IV, 3. vgl. die Erklärung bei Theodoret, als κηρυγμα gefaßt. Ferner nach 1 Cor. II, 7. vgl. Theophyl. p. 179. Gregor. Nyss. in vita Thaumaturgi t. III. p. 567. Cyrill. Alexandr. lib. XVI. de adoratione p. 583. Proclus. Constantinop. in ep. de fide. Auf die Sacramente und zwar zuerst im Allgemeinen Damascen. lib. III. orthodox. fid. c. 14. p. 314. ed. Basil. 1548. Besonders dann aber auf Taufe und Abendmahl, und zwar mit einander Chrysost. in Joann. XIX, 34. in homil. LXXXV. p. 915. vgl. homil. CXVIII. tom. V. homil. CXXXIV. und Theophil. in cap. XIX. Joannis p. 828. Im Besondern aber auf die Taufe Gregor. Naz. orat. XXXIX. p. 632.; auf das Abendmahl Gregor. Naz. orat. XLIV. p. 713. Athanas. in synopsi scriptur. tom. II. p. 124. ed. Paris. 1627. Concil. Laodic. can. VII. Vgl. Suicer. Thesaur. ad vocem μυστήριον tom. II. p. 381 — 383.

3) Chrysost. homil. VII. in 1. ad Corinth. vgl. homil. XIX. in epist. ad Roman.

4) Theodoret. in cap. XI. ad Romanos. vgl. in cap. XV. epist. I. ad Corinth.

den Ansichten zu vermeiden. Das ist schon oben von uns bemerkt worden, daß es leichter ist, die Mystik auf Plato, als auf Aristoteles zurückzuführen. Aber man würde die Mystik in ihrem Wesen eben so verkennen, wenn man sie aus Plato ableitete, als man die Scholastik mißkennt, wenn man sie aus Aristoteles herholt. Glaubt man indeß aus dem Christenthume hinausgehen zu müssen, so muß allerdings, will man die Indier ganz übergehen, der Anfang bei Plato gemacht werden. Plato, um das Höhere und Göttliche, das in der Sprache nicht ausgedrückt werden kann, aber doch ausgedrückt werden will, nicht in den Gegensatz des Endlichen und Vergänglichen so wie des Negativen hineinzuziehen, deutet seine Ideen oft nur an, oder zieht sie in das Mythische und Allegorische hinein. Jene bloßen Andeutungen des Höhern in den Ideen und jenes Hineinziehen in das Mythische und Allegorische war es auch besonders, worauf sich die Neuplatoniker warfen. Das religiöse Moment der griechischen Philosophie trat eigentlich erst in den Neuplatonikern hervor. Aber bei der Entwicklung hatte schon das Christenthum theilweise mitgewirkt. Ueberhaupt ist man im Irrthum, wenn man glaubt, irgend eine Philosophie, der es nur immer sowohl um das höhere Erkennen als um das fromme Handeln zu thun war, habe es vermocht, von dem Einflusse des christlichen Geistes sich frei zu erhalten. Bei den Neuplatonikern trat dieß besonders in der Art und Weise hervor, wie man das Praktische mit dem Theoretischen verband, und das religiöse Moment in die moralische Einheit mit Gott setzte. Um aber auf das mystische Element zurückzukommen, so erschien dieses in jener geistigen Erhebung, die zugleich höhere Erleuchtung von Oben ist, durch welche auch die Einigung des Menschen mit Gott auf eine unaussprechliche Weise bewirkt wird.[1]) Nach Vereinigung mit Gott muß jeder Geist streben, der Religion haben will, wie denn die Religion selbst nur die bewußte, freie und

---

1) Plotin. Ennead. IV. lib. III. u. VI. lib. VI. c. 9. 10. Procli theolog. Platonic. I. c. 24. Porphyr. in vit. Plotin. c. 25.

lebendige Verbindung des Menschen mit Gott ist. Allein Alles kommt darauf an, was dem Streben nach dieser Vereinigung, so wie der Vereinigung selbst zu Grunde liegt, d. h. was die Wahrheit derselben ist.

Wir haben schon oben (S. 221 ff.), wo wir die Gnosis des heil. Johannes entwickelten, auf die christliche Contemplation aufmerksam gemacht, und in ihr die Wurzel der wahren Mystik erkannt.[2] Durch diese Zurückführung ist sie aber auch allein schon ganz charakterisirt. Denn was jener reinen Contemplation des Apostels nicht entspricht, oder was ihr gar widerspricht, wird vom wahren Wesen der Mystik auch nichts an sich haben. Der Begriff ihres Wesens ist daher auch schon ihre Kritik, wie dieß bei der Wahrheit überhaupt ist.[3] Wenn sich daher im Mittelalter, oder früher oder später etwas ausbildete, das zu seiner Grundlage nicht den Geist hat, der bei Johannes gefunden wird, und welcher somit nur der christliche Geist ist, so ist auch die Mystik eine falsche zu nennen, und mit dieser haben wir es zunächst nicht zu thun; nur in so fern könnte an diesem Orte von der unächten Mystik die Rede sein, als sie als Auswuchs von der ächten betrachtet wird.

Wie nach Johannes der Mittelpunkt und das Wesen des christlichen Lebens die Gemeinschaft mit Gott durch Chri-

---

2) Wir waren mit uns längst im Reinen, auch war jenes schon lange geschrieben, als wir im zweiten Theile der schätzbaren Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel von Dr. August Neander mit Freude dieselbe Zurückführung auf den Jünger der Liebe ersahen. Neander sagt nämlich dort S. 670: „Das intuitive Element war bei ihm (bei Johannes) das vorherrschende, mehr große Anschauungsformen von den Grundverhältnissen des innern Lebens, als Begriffe, welche die Gegensätze bis ins Einzelne entwickeln;“ — und S. 699.: „Insofern derjenigen Richtung des christlichen Geistes, welche im Gegensatz gegen einseitige Begriffsherrschaft und einseitiges Kirchenthum sich bildete und unter dem Namen des Mysticismus bezeichnet wurde, eine Wahrheit zum Grunde liegt, ist Johannes der Repräsentant derselben.“

3) Veritas sui et falsi criterium.

stus im heiligen Geiste ist; eben so ist auch der Mittelpunkt, wie das Ziel seiner Lehre nur diese Gemeinschaft. Das Leben ausserhalb dieser christlichen Gemeinschaft mit Gott ist der Tod selbst. In jener Gemeinschaft haben wir Wahrheit, Licht und Leben, welche alle drei nur Eins sind; ohne jene Gemeinschaft ist Lüge, Finsterniß und Tod, und diese sind wiederum nur dasselbe. Daraus geht hervor, wie Johannes das Praktische und Theoretische aufs engste mit einander verband; das Wahre ist das Gute, die Lüge ist die Sünde; und wie das Wahre und Gute auch schon das rechte Leben und die Seligkeit sind; so ist auch die Sünde und die Lüge schon der Tod. Wie die Einheit des Göttlichen in Wahrheit, Licht und Leben sich durch das ganze System des Johannes hindurchzieht, eben so zieht sich auch der Gegensatz zwischen Wahrheit und Lüge, Licht und Finsterniß, Leben und Tod scharf hindurch, und es gibt bei ihm nicht leicht ein Blatt, auf dem darauf nicht mehr oder weniger bestimmt hingedeutet wäre. Es ist aber die Bestimmung des Christenthums, jenen Gegensatz aufzuheben, sowohl im Bewußtsein als im Leben, und jedes Wort des Apostels enthält in dieser Beziehung die Aufforderung an uns, in uns selbst und ausser uns jenen Zwiespalt zu vertilgen, der die Welt und den Geist von Gott losgetrennt hält. Wie Christus nur zu dem Zwecke erschienen ist, das Reich der Finsterniß und des Todes zu zerstören, und das des Lichtes und des Lebens zu gründen; so ist jeder, der Kind Gottes werden will, berufen, mit Freiheit dasselbe an sich und an den Brüdern zu vollziehen. Deßhalb ermahnt er mit liebendem Ernst und mit ernster Liebe, die Welt nicht zu lieben, noch das, was in der Welt ist; wer die Welt liebe, in dem sei noch nicht die Liebe zum Vater. Denn Alles, was in der Welt ist, Fleischeslust, Augenlust, Hoffart des Lebens, komme nicht vom Vater, sondern von der Welt; die Welt mit ihrer Lust vergehe, und nur wer den Willen Gottes thue, bleibe in Ewigkeit. Jeder daher, der zu den Kindern Gottes gehören wolle, überwinde die Welt; und eben dieser weltüberwindende Sieg sei unser Glaube.

Blicken wir vor der Hand von Johannes ab und zur Mystik

hin, so werden wir beides, die religiöse Einheit mit Gott und die Lostrennung von der Welt bei den Mystikern so sehr vorfinden, daß wir die Vereinigung mit dem Ewigen, so wie die Trennung vom Zeitlichen die herrschenden Elemente ihrer Lehre und ihres Strebens nennen müssen, abgesehen noch davon, daß in der Mystik das Theoretische vom Praktischen schlechthin nicht getrennt wurde. Zugleich bemerken wir in diesem Streben nur die andere Seite des Dranges zum Unendlichen hin, den wir schon bei der Scholastik zu gewahren Gelegenheit hatten, und so erkennen wir in der Scholastik und Mystik eigentlich nur Eines und dasselbe, den Geist in seiner starken Richtung auf das Göttliche hin, und zwar in der Scholastik, wie jene Richtung hervortritt in der speculativen Vernunft und im forschenden Verstande, in der Mystik aber, wie dieselbe Richtung sich äußert im schauenden Gemüthe und im lebendigen heiligen Gefühle. Beide Richtungen, wie sie nur auf Eines gerichtet waren, so ergänzten sie sich auch gegenseitig zu Einem, um den ganzen vollen Menschen in seiner Richtung zum Göttlichen darzustellen, mit dem Eins zu sein unsere Bestimmung ist.

Um auf diese geistige Einheit mit Gott zu kommen, so erscheint sie so sehr als das Ziel der Mystik des Mittelalters, daß es keines Beweises im Einzelnen bedarf. Dieß muß unter Anderm auch schon daraus hervorgehen, daß man den Mystikern gewöhnlich ja nur dieß vorwirft, in jene Einheit gefallen zu sein, welche im Pantheismus die vorherrschende ist, so daß die Klage, bestimmter gefaßt, die ist, die Mystiker haben geglaubt, sie werden Gott.

Von dieser Anschuldigung die Mystik zu befreien, ist hier nicht am Orte; es würde sich auch schon deßwegen der Mühe nicht lohnen, weil der Vorwurf die Mystik, die wir vor uns haben, nicht trifft. Denn Abirrungen, oder auch Krankheiten des Gefühles dürfen nun einmal nicht mit wahren und gesunden Gefühlen für gleichbedeutend genommen werden.[1]) Es gibt nicht

---

1) So groß auch das Verdienst ist, das sich Liebner durch seine

leicht eine Kraft im Menschen, die nicht einseitig werden könnte; aber deßwegen bleibt doch die Kraft an sich gut. So kann der Verstand bei einer einseitigen Richtung und Bildung zu einer eben so großen Abnormität kommen, und das Leben eben so verdüstern, wie das Gefühl im unwahren Mysticismus; und doch verwerfen wir den Verstand nicht. Eben so werden wir uns nicht entschließen dürfen, die Frömmigkeit abzuschaffen, weil aus ihr ein Pietismus entstanden ist. Hätte die Mystik nicht das ganze Mittelalter hindurch ein tief gefühltes Bedürfniß befriedigt, und wäre dieses Bedürfniß nicht ein allgemein menschliches gewesen, so hätte sie sich auch nicht erhalten können. Den

---

Schrift über Hugo von S. Victor unstreitig erworben hat, so wenig können wir doch billigen, wie er mit der Mystik verfährt, die er meistens nur in ihrer Ausartung uns vorführt. S. 222—348. Von dieser Seite hat auch Heinrich Schmid in seinem Buche über den Mysticismus des Mittelalters die Sache angesehen. Die Zergliederungen v. S. 1—56. sind gewiß sehr zweckmäßig; allein hätte dieser sonst so sehr gelehrter Mann nur Einmal die wahre Mystik in Betrachtung gezogen, er würde ihr mehr als einen relativen Werth vindicirt haben, vgl. S. 43. Um so mehr sind wir indeß mit dem Historischen zufrieden, das von S. 57—504. folgt. Heinroth aber u. Matthäi haben nun gar unter Mystik nur religiöse Schwärmerei verstanden, und die Schriften, die wir von ihnen dießfalls in Händen haben, sind gewiß das Schlechteste, was sie beide bisher geschrieben, denn bei andern Gelegenheiten haben sie unsere Achtung in hohem Grade erworben. Aus jener falschen Einsicht in die Mystik ist es auch gekommen, daß Matthäi in einem Anhange von S. 184—195. Mittel wider den Mysticismus vorbringt, und zwar 1) zur Verhütung; und 2) zur Heilung, was dem Mystiker so viel heißt als: Mittel gegen die Religion. Mit zarter Hand dagegen hat Neander im heiligen Bernhard diese Verhältnisse berührt, und es bleibt ein entschiedenes Verdienst, dieß gethan zu haben, wie es überhaupt dem frommen Sinne dieses Geschichtschreibers, der mit jenem zarten Sinne, mit welchem er Religiöses behandelt, eine ungemeine Gelehrsamkeit verbindet, gelungen ist, über Vieles ein besseres Licht zu verbreiten. Sehr tiefe Blicke in das Wesen der Mystik, und namentlich der teutschen, hat aber J. Görres geworfen, in der schätzbaren Einleitung zu Heinrich Suso's Leben und Schriften, herausgegeben von Diepenbrock S. XXVIII—CXLVIII.

Pantheismus betreffend, der den Mystikern vorgeworfen wird, ist nur das Eine zu bemerken, daß er auf Mißverständniß ihrer Vorstellungen, Sprache und Bilder beruht, so daß die Täuschung nicht in der Mystik ihren Sitz hat, sondern in der geistlosen Betrachtung derer, die über sie urtheilen, gesucht werden muß. Was bei ihnen Vergöttlichung, θεωσις, deificatio, bei den teutschen Mystikern: Vergottung genannt wird, ist wesentlich nichts anderes als jenes Einswerden und Einssein mit Gott, das in der heil. Schrift selbst gelehrt wird. Dieses Einswerden und Einssein mit Gott wird aber kräftig und lebendig geschildert, weil es das Verhältniß selbst so verlangt, und es ist lediglich nur diese auf der Lebendigkeit des Verhältnisses beruhende lebendige Schilderung, was ungewohnten Ohren oder auch unfrommem Sinne als Pantheismus erscheint, welcher unfromme, im Heiligen unerfahrene Sinn sich gerne rächen, und durch diese Rache sich in der eigenen Täuschung selbst hochstellen möchte, als wäre er fromm, und die Mystik unfromm. Der Eine Beweis aber, daß die Mystik dießfalls nicht auf Abwege gekommen sei, ist, daß sie das Grundverhältniß zwischen Gott und Welt, nach welchem jener der Schöpfer, diese die Creatur ist und bleibt, überall voraussetzt und auf dasselbe baut. Dieses Band zwischen Gott als dem Ursein und dem Urgrunde alles Seins und Daseins, und der Creatur als dem relativen Sein, das nie absolutes Sein werden kann, wird als das Wesentliche demüthig verehrt und gläubig festgehalten; eben darin aber erkennt die Mystik eine ewige Schranke, die sie nie übersteigen will, um wie viel weniger überschreiten kann. Wenn daher das Gemüth strebt, aus der sündigen Welt, dem endlichen, unwahren Sein sich zu retten, und mit dem Einen, heiligen Urgrunde der Dinge sich unauflöslich zu verbinden; so geschieht dieß immer nur bei dem nie verschwindenden Bewußtsein, daß der menschliche Geist als der endliche so wenig absolut und Gott selbst werden könne, als Gott je aufhört der Absolute zu sein und endlich wird. So erkennt die Mystik einen bleibenden Unterschied zwischen Gott und dem Menschen, und wenn sie sonst häufig es ausspricht, der Geist müsse sich ungeschieden von Gott halten,

so will sie damit nichts anderes sagen, als: der Mensch soll sich mit seinem Willen nicht lostrennen vom göttlichen Willen, weil er sonst in das Dasein der Lüge, also ins falsche Sein geräth, welches der Tod ist.[1]) Wenn aber die Mystik die Creatur in ihrem ewigen Sein im göttlichen Verstande auffaßt, so ist dadurch der Creatur nichts weniger als Ewigkeit zugeschrieben, sondern es ist nur dieß ausgedrückt, Gott habe von Ewigkeit her in seinem Verstande die Creatur erkannt, die er schaffen wollte; und so fällt das Prädicat der Ewigkeit in Gott zurück, und ist nicht Attribut der Creatur. Wichtig aber ist die Creatur in der Vorstellung der Ewigkeit, und der ganze Begriff von ihr für das Verständniß der Mystik deßwegen, weil jene Vereinigung mit Gott, um die es sich handelt, nur in der Weise vom Mystiker gedacht wird, wie sie nach jenem ewigen Verhältnisse erscheint und erscheinen kann, d. h. der Mensch, der mit Gott sich einigt, wird durch Gnade und Freiheit das, was er seiner ewigen Idee nach, die im göttlichen Verstande ist, sein soll; es ist aber in dieser Idee selbst auf ewige Weise enthalten, daß der Mensch Creatur ist, und nie aufhört, dieß zu sein. Das Geschöpf erkennt sich somit immer als Geschöpf, und wenn es auch im göttlichen Verstande von Ewigkeit her enthalten war, so wird deßwegen doch nie in aller Ewigkeit Gott creatürlich, oder die Creatur göttlich. Die Göttlichkeit des Menschen, oder die Vergöttlichung bezeichnet daher da, wo in der Mystik davon die Rede ist, nur den Eintritt des menschlichen Willens in den göttlichen Willen, das freudige, heitere, lebendige und feste Ergreifen desselben, so wie das Leben in ihm und nach ihm. Die Einheit ist daher immer nur die moralische, nicht die wesentliche, metaphysische oder physische, durch welche allerdings der Mensch zu Gott würde, welche Ehre sich die Mystiker nie geben wollten.

Das Einswerden mit Gott war aber geknüpft an die vorhergehende Lostrennung des Geistes von der Welt und

---

1) Vgl. Görres in der Einleitung zu Suso's Schriften. S. CXLI—CXLVIII.

ihren vielfachen Täuschungen. Die Welt wird in dieser Hinsicht nicht betrachtet von der Seite, nach welcher sie Offenbarung Gottes ist, denn diese hat an ihr nicht leicht Jemand mehr gewürdiget, als die Mystik, sondern von der Seite, nach welcher die heilige Schrift von ihr sagen konnte, sie liege im Argen. Nur diese und keine andere Seite hat die Mystik im Auge, wenn sie darauf dringt, die Welt müsse geflohen werden. Sie geht hiebei von der ganz richtigen Voraussetzung aus, daß, wenn das Christenthum Vereinigung mit Gott, und Vollendung des Lebens in ihm fordere, dieß nur geschehen könne, wenn Alles abgelegt und gemieden würde, was jener Vereinigung als Hemmung im Wege steht. Um das Unsichtbare zu erlangen, um in ihm sich zu befestigen, muß das Sichtbare, das Zeitliche, Endliche, und der Endlichkeit Dienende entfernt und aufgegeben werden. Das zeitliche Leben ist wesentlich Rückkehr zu Gott, und sein Zweck, also auch der Zweck der Rückkehr, Einigung mit ihm. Ist aber das Leben Rückkehr, so muß etwas sein, was verlassen wird; dieß ist das Zeitliche, mit dem Verderben Behaftete; der aber, zu dem man zurückkehrt, um ihn nie wieder zu verlassen, ist Gott. Dieß ist schon die Lehre bei Dionysius Areopagita, wenn er schon nicht eigentlich eine Sittenlehre aufstellte, weil sie bei ihm mit seinen dogmatischen Sätzen zusammenfällt. [2]) Jene Abkehr von der Welt ist die mystische Verneinung, im praktischen Sinne, die Abziehung von allem Irdischen, das den Geist stört, Aufgeben der falschen Selbstheit, die strengste Selbstverläugnung, und das gänzliche Ersterben des eigenen Willens im und für den göttlichen Willen. Der Geist will zurückkehren in die Einfachheit, und um so mehr, je größer die Verwirrung und die Kümmerniß ist, die über ihn die vielgespaltete Mehrheit bringt, aus der das Eine

---

2) Dionys. Areopag. de myst. theolog. c. 1—4, zusammen gehalten mit dem System de divin. nominib. c. 1. §. 5—7. c. 5, §. 4—10. c. 6—8. c. 4. §. 1—4. 6. sqq. 10. 13. 14. 19—28. 30—32. 35. de coelest. hierarch. c. 3. §. 1—3. c. 3. §. 2. sq. c. 5—10. 12. de eccles. hierarch. c. 1. §. 3—5. c. 5. §. 3. sqq. c. 6.

Göttliche und das göttlich Eine gewichen ist. Tauler konnte daher seine Schrift über die Nachfolgung des armen Lebens Christi mit den Worten beginnen: „Armuth ist eine Gleichheit Gottes. Was ist Gott? Gott ist ein abgeschieden Wesen von allen Creaturen, ein frei Vermögen, ein lauter Wirken. Also ist Armuth ein abgeschieden Wesen von allen Creaturen. Was ist abgeschieden? Das an nichts haftet. Armuth haftet an nichts, und nichts an ihm. Das Beste aus allen Dingen ist, wie Augustinus sagt, Gott. Und das sucht Armuth, und dem haftet es an, und keinem andern. Und das ist auch der oberste Adel des Armuths, daß es allein anhaftet dem Alleroberſten, und das Niederste lässet gänzlich, als ferr es möglich ist.“ [1]) Diese Armuth ist daher zugleich die rechte Befreiung. „Nun mögte man fragen: Was ist Freiheit? Freiheit ist eine wahre Lauterkeit und Abgeschiedenheit, die da suchet Ewigkeit: Freiheit ist ein abgeschieden Wesen, das da Gott ist, oder Gott zumal anhangend ist. Armuth ist ein abgeschieden Wesen von allen Creaturen, und darum ist Armuth frei. Eine freie Seele gibt Urlaub allen Gebresten, und allen geschaffenen Dingen, und dringt in das ungeschaffene Gut, das Gott ist.“ [2])

Ist auf diese Weise in der Mystik der Zusammenhang von selbst nachgewiesen, in welchem sie mit der Lehre des heiligen Johannes steht, so wird sich dasselbe Verhältniß auch für die Art der Contemplation ergeben. Nicht aber so ist dieß zu verstehen, als wollte ich sagen, in der Mystik habe die Contemplation nie einen Weg eingeschlagen, der von dem der Johanneischen in nichts verschieden gewesen wäre; sondern nur dieß will gesagt sein, daß Johannes der Ausgangspunkt ist, so wie die Grundlage aller spätern Mystik, so lange diese, und wo sie nicht auf unrechten Wegen ging. Johannes erkannte das Be-

---

1) S. 7. 8. in der Ausgabe, erschienen Frankfurt a. M. Andreäische Buchhandlung 1833. Der Schrift sind sehr gute, dem Verständniß und Gebrauch dienliche Worterklärungen v. S. 391—506 beigegeben.

2) Daselbst S. 18.

dürfniß eines innern Sinnes für die Aufnahme der äußern göttlichen Offenbarung an. Ohne diese vorbereitende Wirkung, welche eine Wirkung des heiligen Geistes ist, aber nicht ohne die Mitwirkung des menschlichen Geistes, kann der Glaube selbst nicht wirken. Der nun, in welchem jenes Bedürfniß und jener Sinn gewirkt wird, und der sofort im Glauben das Göttliche ergreift, seine Beseelung aus dem Glauben empfängt, der ist aus Gott oder aus der Wahrheit. Im Glauben, durch welchen er beseelt ist, ist ein neues Lebensgesetz gegeben, und dieses bewirkt jenes Leben, durch welches wir Eins mit Gott sind. Erkennen und Leben sind selbst Eins und dürfen nicht mehr von einander getrennt werden.

Diesen Charakter trägt die Mystik auf entschiedene Weise an sich. Das mystische Erkennen geht unmittelbar auf heilige und lebendige Vereinigung mit Gott, die sein unendlicher Zweck ist. Die Weisheit ist daher stets eine lebendige, und ohne das Leben ist sie selbst nicht. Sie wird göttlich gewirkt; aber nicht mechanisch, sondern unter Mitwirkung des Menschen, der die Acte des Glaubens, des Hoffens und des Liebens übt. Der Proceß des Erkennens ist nicht verschieden von dem Processe des Lebens; deßwegen ist auch das Leben so wahr, und das Erkennen so lebendig. Das religiöse Erkennen ist zugleich innere Erfahrung, ein Satz, der sich durch die ganze Mystik hindurchzieht, und auch in der Scholastik, z. B. der des Anselm u. A. häufig vorkommt. Das ist neben Anderm der Zusammenhang, in welchem die Mystik mit der Scholastik, und diese mit jener steht. Die Mystik ist die Scholastik des Gefühls, und die Scholastik die Mystik des philosophirenden Verstandes oder der speculirenden Vernunft. Sie sind und scheinen in einander; die innere Erfahrung, die sich an das äußerlich gegebene Göttliche, daher an die äußere Erfahrung anschließt, und mit ihm sich aufs innigste verbindet, ist sowohl der Anknüpfungs- als der eigentliche Lebenspunkt, ohne den sich sowohl das Gefühl als der Verstand verliert.[3])

---

3) Anselm von Canterbury hat dieß in seinem unsterblichen

Wir haben so eben auf den Gegensatz aufmerksam gemacht, der zwischen Verstand und Gefühl Statt findet. Wir dürfen ihn um so weniger unberührt vorübergehen lassen, je mehr sonst aus dem Gefühle die Mystik, aus dem Verstande aber die Scholastik erklärt worden ist. Es bleibt immer eine falsche Vorstellung, als lasse sich ein System ausschließlich aus Einem Vemögen ableiten. Der Geist erscheint überall, wo er kräftig sich angesprochen sieht, mehr oder weniger in der Totalität seiner Kräfte; dieß ist bei Dingen der Religion ganz besonders der Fall. Und so dürfen wir vor der Hand ohne alles Bedenken sagen: Wie die Scholastik nicht ohne Gefühl, so war auch die Mystik nicht ohne Verstand. Gleichwohl herrscht dieß hier, und dort jenes vor. Allein das Vorherrschen ist noch kein Ausschließen. Insbesondere war es aber die Vernunft, in der die Scholastik und die Mystik zusammentrafen; sie war der gemeinsame Focus für beide, und blieb es, wenn auch oftmals in der Scholastik der Verstand, in der Mystik aber das Gefühl ihre besonderen Bahnen verfolgen, und einander abhold werden wollten. Das Gefühl zieht sich nämlich in sich selbst zusammen, es erschrikt, wenn es gewahrt, wie der Verstand das Heilige durch Reflexion und Abstraction zertheilt, und das trennt, was immer sollte bei einander sein. Aber auch der Verstand, dessen Natur es ist, in die Besonderungen einzugehen, um Alles in seiner kleinsten Eigenthümlichkeit kennen zu lernen, findet es nicht in seinem Interesse, bei der Gefühlseinheit stehen zu bleiben, weil sie ihm eine dunkle ist. Da tritt die Vernunft in die Mitte, die eben so sehr dem Verstand als dem Gefühle zugethan ist; sie will Einheit des Wissens, aber diejenige Einheit nur, die zugleich Einheit in der Vielheit ist, wobei die besondern Momente in ihrem Verhältnisse zum Ganzen, und das Ganze in seinem Verhältnisse zu den Momenten erkannt wird. Nur im Ganzen ist Wahrheit; das Ganze wird aber nur dann recht erkannt, wenn es begriffen und

---

Satz ausgesprochen: Qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget. De fide trinitat. c. 2. p. 261.

verstanden wird in allen seinen Momenten. Das Allgemeine ist so wichtig als das Besondere, und dieses so wichtig als jenes. Daher ist die harmonische Ausbildung der Seelenkräfte das Heilsamste und Erfreulichste; diese aber zeigt sich immer auf dem Grund der Vernunft, welche nicht nur versöhnend zwischen Verstand und Gefühl tritt, sondern diese selbst unter- und zueinander so stellt, daß sie sich gegenseitig stützen, halten und binden, indem sie sich als Einen Geist erkennen. Der rechte Verstand erkältet daher die Begeisterung nicht, noch will das Gefühl den Verstand so überströmen, daß er betäubt, und in seinen Functionen untüchtig wird; sondern der Verstand kann nur dieß wollen, die Begeisterung dadurch noch zu heben, daß er die Wahrheit der Religion bis in ihre tiefsten Wurzeln mit Scharfsinn verfolgt und da noch hervorhebt, wo man sie nicht mehr geahnt hätte; der Verstand aber wird gekräftiget, wenn er sieht, wie die nach ihren tiefsten Beziehungen klar gewordene Wahrheit das Leben mächtig ergreife, und das Gefühl bis zum höchsten Grad zu begeistern vermöge. So gibt das Denken die Wahrheit, das Gefühl aber das Leben. Beide aber sind enthalten im Geiste, und können da nicht von einander getrennt werden, wo die Wahrheit lebendig, und das Leben wahr sein soll. Das Gefühl erhält somit seine Wahrheit durch das Denken, das Denken aber sein Leben durch das Gefühl. Der Geist aber ist das Eine wie das Andere.

Beide Richtungen gingen im Mittelalter nicht aus einander, um für immer aus einander zu sein, sondern um sich nur stets kräftiger mit einander wieder zu verbinden, und so den ganzen vollen Menschen, den Einen Geist nach allen seinen Seiten aufzugreifen und darzustellen. So blieb das Gleichgewicht stets hergestellt, und in der großen Energie der Männer, die auf der einen oder der andern Seite standen, offenbarte sich nur die unendliche Energie des Einen christlichen Geistes. Der denkenden Betrachtung ging so immer das heilige Leben des Gefühls zur Seite, und dieses jener.

Damit aber diese Einheit würde, mußte sie in Einzelnen sich darstellen. Der erste, der diese Darstellung selbst war, ist

kein anderer, als Erigena. Und so ist er nicht nur jener, mit welchem die Scholastik, und zugleich die Mystik des Mittelalters beginnt, sondern auch die wahre und kräftige Einheit beider Systeme. War es daher einerseits sein Streben, durch die denkende Betrachtung, durch wissenschaftliche Forschung, mit Einem Worte, durch Philosophie die Eine große Wahrheit der Welt und des Christenthums in einem großartigen Systeme hinzustellen, und bewies er sich durch dieses Streben als Scholastiker; so ging diesem Streben nach Wahrheit das andere neben her, in der Einheit seines Geistes mit dem göttlichen Geiste sich zu gründen, jene Einheit die Seele seines ganzen Lebens sein zu lassen, und jene unerschöpfliche heilige Quelle, aus der jede ideale Kraft, ein mächtiges Leben in göttlichen Ideen, und die höchste Begeisterung entspringt; — und so war er Mystiker. Die Harmonie aller Kräfte und Bestrebungen aber stellte sich bei ihm dadurch her, daß er beide Richtungen gleich sehr in sich vereinte. Dadurch stand er aber auch viel höher, als alle jene, die mehr oder weniger blos Einer Richtung ergeben blieben. Solche, die ihm durch Vereinignng der Gegensätze gleich zu werden suchten, waren Bonaventura, der in der Mitte des scholastischen und mystischen Zeitalters, und Gerson, der so ziemlich am Ende desselben lebte. Uebrigens gab es dieser Erscheinungen noch mehrere. So war der Scholastiker Hugo von S. Victor auch Mystiker, und der Mystiker Richard von S. Victor auch Scholastiker. Albertus Magnus und Thomas von Aquin commentirten wenigstens die Schriften des Dionysius Areopagita, und zeigten durch die Liebe für dieselben an, daß ihnen das mystische Element nichts weniger als fremd war. Und andrerseits war selbst der heilige Bernhard, der als Mystiker vielleicht am meisten gegen die Scholastik eingenommen sich zeigte, von dieser Richtung nicht ganz ausgeschlossen, so fern und so weit er sich an Augustinus hielt, den auch die Scholastiker ungemein verehrten. Hätte nicht Abälard mit seiner zu weit greifenden Speculation gerechte Besorgnisse eingeflößt, Bernhard würde seinen Standpunkt gegenüber nicht so fest genommen haben. Uebrigens beweist der Umstand, daß

er nur gegen Abälard heftig wurde, nicht aber auch gegen frühere Scholastiker und solche Zeitgenossen, die der andern Richtung sich hingegeben hatten, wie Anselm von Canterbury, daß er nur die falsche Scholastik bekämpfen wollte, nicht aber die wahre, mit welcher seine Mystik immer auf dem gemeinsamen Boden des Glaubens zusammentraf. Wenn daher Bernhard überzeugt war, daß der Mensch durch den Glauben in eine höhere Ordnung der Dinge eingehe, so galt dieß für den Scholastiker nicht weniger als für den Mystiker; diese erkannten sich an dem Gemeinsamen stets wieder, und die Richtungen gingen nur aus einander, um sich immer wieder aufs Neue zu begegnen, hier auf der Höhe der Speculation, dort auf der Höhe der mystischen Anschauung. Und als die Mystik durch die Bemühungen eines Richard von S. Victor selbst anfing, in einem geschlossenen Systeme aufzutreten, waren sich die Gegensätze nur um so näher gebracht. Dieß war besonders der Fall, als Bonaventura auf eine so ausgezeichnete Weise mit der Feinheit der Dialektik die Tiefe und Innigkeit der Mystik in sich vereinigte. Speculation und Contemplation erkannten nur sich selbst in und an einander, jede erblickte in der andern nur das eigene Wesen, wie denn überhaupt jeder Mensch nur mehr oder weniger beide Richtungen zugleich verfolgt, und dabei den eigenen Geist doch immer als das Identische des klaren Erkennens und des religiösen Fühlens erkennt. Ohne daß der Mensch übergehen könnte von dem Gefühl zum Erkennen, und von dem Erkennen zum Gefühl, wäre er nicht Mensch, und würde in dem Einen entweder verdumpfen, oder in dem Andern erstarren. So war es auch mit jenen Gegensätzen im Mittelalter; sie gingen nicht aus einander, um getrennt von einander zu existiren, sondern um sich stets kräftiger wieder zu vereinigen, um den ganzen, vollen und ungetheilten Menschen darzustellen, wie er im wahren Erkennen, und im starken frommen Fühlen ist. Wenn daher Gerson eine Theorie schrieb, in der sich religiöse Speculation und Mystik in wechselseitiger Durchdringung ergänzten, so hat er nur gethan, was das ganze Mittelalter gethan hatte.

Aus diesen Bestimmungen muß es sich ergeben, was wir

von jenen Behauptungen zu halten haben, die sich so aussprechen: die Mystik, nur auf dem ahnenden Gefühle ruhend, sei vom vernünftigen, und mehr noch vom verständigen Element gänzlich entblößt, und indem sie darauf ausgehe, mit dem ahnenden Gefühle eine Vereinigung zwischen der Idee, welche das Freie, und zwischen der Natur, welche das Nothwendige ist, zu stiften, gelange sie nur dahin, die Idee mit der innern, aber sinnlichen Naturanschauung zu verwechseln, wodurch die Schranken der endlichen Natur durchbrochen werden, in der Absicht, mit dem Ewigen sich unmittelbar zu vereinigen. So nehme der Mystiker nicht nur Bilder und Schatten für das Ewige selbst, sondern er stürze, während er das Göttliche zu ergreifen und selbst Gott zu werden strebe, sich in den Abgrund des Nichts. Daß der Mystiker nicht daran denke, Gott zu werden, sondern daß er die wesentlichen Unterschiede stets ehre und heilig achte, ist schon früher von uns in diesem Abschnitte besprochen worden. Hier haben wir es nur noch mit dem Bildlichen zu thun.

Daß das Endliche, und vom Menschen Erkannte, (wie denn auch das Endliche gegeben ist zum Erkennen) nach gewissen Beziehungen ein Bild des Ewigen, Unendlichen, Unbekannten sei, worin und wodurch es erkannt werde, ist Lehre der heiligen Schrift, und deßwegen ein solches Erkennen, oder das Streben nach einer solchen Erkenntniß selbst christlich zu nennen. Nun kann allerdings bei einer falschen Richtung das Bild für das Abgebildete selbst genommen werden, es kann dahin kommen, daß man das Bild, das nur noch ein Bild der Phantasie, ein Phantom ist, für das Göttliche selbst ansieht; — allein Niemand wird diese falsche Richtung für die richtige nehmen, und die unwahre Mystik für die wahre ansehen wollen. Von der Mystik des Mittelalters ist es bekannt, daß sie bei dem Gegebenen nicht stehen blieb, und eben so wenig das Bild für das Unsichtbare, Ewige, Göttliche genommen habe. Das symbolische Erkennen war nur eine Stufe im mystischen Erkennen, auf welcher das Wissen und die Anschauung nicht stehen blieb, so wie der christliche Geist überhaupt nicht stehen bleibt beim Aeußerlichen, sondern von diesem fortgeht zum Unsichtbaren, womit allein das

Erkennen sich vollendet. Die Falschheit jener Anschuldigung, als habe die Mystik bloße Schatten oder Bilder ergriffen, muß schon daraus hervorgehen, daß die mystische Theologie über die symbolische gestellt wurde, die mystische aber darin bestand, die Bilder als solche zu verneinen, und zum Wesen vorzudringen. So der heilige Bernhard, so Richard von S. Victor, so Gerson, so Tauler, und so die andern. Tauler erkennt mit Ehrfurcht ein „Werk in Bildern, das da ist Gottes Wesen und seine Natur; und das ausfließende Werk, das da ist Creatur;“ [1]) er unterscheidet aber beides wohl von einander, und er will, daß der Geist entbildet werde von allen geschaffenen Bildern, daß er ledig werde von denselben, und im Wesen seine Ruhe finde. [2])

Was aber endlich noch den Einwurf betrifft, der sich auf die Moralität bezieht, und so ausspricht: es mische sich die Sinnlichkeit, nur feiner und gröber, ein, die Verzuckungen berühren den Geschlechtstrieb, und werden zu gemeiner, sinnlicher Wollust; so haben wir die Mystik, von der wir bisher gesprochen haben, schon gar nicht mehr vor uns, und brauchen sie somit auch nicht mehr zu vertheidigen.

Woran wir aber noch einmal erinnern, ist, daß Erigena es ist, der als der Vater sowohl der Scholastik als der Mystik angesehen werden müsse, und zwar nach all jenen wesentlichen Bestimmungen, die wir bei beiden Richtungen oben hervorgehohen und geltend gemacht haben. Allein selbst bis auf unsere Zeit herab wirkte sein Geist, und in der unmittelbaren Gegenwart durfte er am allerwenigsten verkannt werden. Er trug eine Welt in sich. Die Lebendigkeit seines Wissens tritt unter Anderm auch in der Form hervor. Der Dialog, in dem er sein Hauptwerk geschrieben, ist das Philosophiren selbst, das innere Wechselgespräch des speculirenden Geistes, der zugleich von den herrlichsten Gefühlen bewegt ist; die Wahrheit erzeugt sich

---

1) Tauler a. a. O. S. 205. Vgl. S. 8, 79—82.

2) A. a. O. 319—321. 328—330. 93—94.





